1144
13118
21

Prüfung
der
Kantischen
Religionsphilosophie
in Hinsicht
auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit
mit
dem reinen Mystizism

von

Reinhold Bernhard Jachmann
Prediger der evangelischen Gemeine zu Marienburg.

Mit einer Einleitung
von
Immanuel Kant.

Königsberg
bey Friedrich Nikolovius
1800.

Coburg
Landes-
Bücherei

Seiner
Hoch- und Wohlgeboren
dem
Königl. Westpreußischen Regierungs-Präsidenten
Herrn
Freiherrn von Schrötter
in Marienwerder

und

Seiner Hochwohlgeboren
dem Königl. Neuostpreußischen Regierungs-Präsidenten
Herrn von Beyer
in Thorn

den
Freunden und Beförderern
des
Wahren und Guten

aus reiner Ehrfurcht

zugeeignet

vom

Verfasser.

Prospectus
zum inliegenden Werk.

Philosophie, als Lehre einer Wissenschaft, kann, so wie jede andere Doctrin, zu allerley beliebigen Zwecken als Werkzeug dienen; hat aber in dieser Hinsicht nur einen bedingten Werth. — Wer dieses oder jenes Product beabsichtigt, muß so oder so dabey zu Werke gehen, und, wenn man hiebey nach Principien verfährt, so wird sie auch eine practische Philosophie heißen können und hat

ihren Werth, wie jede andere Waare oder Arbeit, womit Verkehr getrieben werden kann.

Aber Philosophie in buchstäblicher Bedeutung des Worts, als Weisheitslehre, hat einen unbedingten Werth; denn sie ist die Lehre vom Endzweck der menschlichen Vernunft, welcher nur ein einziger seyn kann, dem alle andere Zwecke nachstehen oder untergeordnet werden müssen, und der vollendete practische Philosoph (ein Ideal) ist der, welcher diese Forderung an ihm selbst erfüllt.

Ob nun Weisheit von oben herab dem Menschen (durch Inspiration) eingegossen, oder von unten hinauf durch innere Kraft seiner practischen Vernunft erklimmt werde, das ist die Frage.

Der, welcher das erstere als passives Erkenntnißmittel behauptet, denkt sich das Unding der Möglichkeit einer übersinnlichen Erfahrung, welches im geraden Widerspruch mit sich selbst ist, (das Transscendente als immanent vorzustellen,) und fußet sich auf eine gewisse Geheimlehre, Mystik genannt, welche das gerade Gegentheil aller Philosophie ist, und doch eben darinn, daß sie es ist, (wie der Alchemist) den großen Fund setzt, aller Arbeit vernünftiger, aber mühsamer Naturforschung überhoben, sich im süßen Zustande des Genießens seelig zu träumen.

Diese Afterphilosophie auszutilgen, oder, wo sie sich regt, nicht aufkommen zu lassen, hat der Verfasser gegenwärtigen Werks, mein ehemaliger fleissiger und auf-

geweckter Zuhörer, jetzt sehr geschätzter Freund, in vorliegender Schrift mit gutem Erfolg beabsichtigt. Es hat dieselbe der Anpreisung meinerseits keinesweges bedurft, sondern ich wollte blos das Siegel der Freundschaft gegen den Verfasser zum immerwährenden Andenken diesem Buche beyfügen.

Königsberg
den 14. Januar 1800. J. Kant.

Vorrede.

Im verwichenen Jahr schickte mir Herr Professor Kant die Dissertation des Herrn Doctor Willmanns: De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam nebst dem Briefe desselben an ihn, welcher nachmals in dem Streit der Facultäten abgedruckt worden ist, und forderte mich auf, die darin geäusserten Behauptungen zu prüfen und meine Gedanken darüber dem Publico mitzutheilen. Ich hatte schon zuvor öfters die Kritische Philosophie, und namentlich die Kantische Religionstheorie in Hinsicht auf den Mystizism für mich untersucht, da mehrere große Theologen Aehnlichkeit zwischen ein-

zelnen mystischen und Kantischen Begriffen auffinden wollten, und besonders die moralische Schriftdeutung für bloße Mystik erklärten. Ich war dabey um so aufmerksamer geworden, da nach meiner Meinung der Kritischen Philosophie nichts übleres wiederfahren konnte, als wenn man ihr mystische Begriffe unterlegte, weil Mystik der Tod aller Philosophie ist. In unsern Tagen wird es von neuem wichtig, die kritische Philosophie in ihrer Lauterkeit zu erhalten, und sie vor der Annäherung des Mystizisms zu bewahren; denn in der Fichtischen Streitsache zeigt sich das besondere Phänomen, daß Philosophen, die den Kritizism verließen und ihren eignen dogmatischen Weg giengen, in ein gefährliches Labyrinth geriethen und endlich in den Mystizism verfielen, um in einem exaltirten Gefühl ein Vereinigungsmittel zu finden, wo der Verstand keinen Frieden mehr hoffen ließ.

Herr Willmanns, der in seiner Dissertation einige Sätze aus der Mystik und

der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft neben einander stellt, um ihre Aehnlichkeit zu beweisen, zeigt vorzüglich in seinem Briefe, (S. Streit der Facultäten S. 115.) daß er in den Geist der kritischen Philosophie eingedrungen und also wohl im Stande sey, diese Philosophie mit einem andern System zu vergleichen. Desto auffallender ist es aber, daß er zwischen dem Mystizism und der kritischen Philosophie so viele Uebereinstimmung finden konnte, da er selbst in seinem Briefe sagt: „ich fand unter den Mystikern im Wesentlichen die Kantische Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterschiede, daß sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten.“ Dies beweiset doch offenbar, daß H. W. gerade im Wesentlichen die Kantische Moral und Religionslehre nicht bei den Mystikern wiederfand, sondern daß der Mystiker in

seinen Prinzipien von der kritischen Philosophie gänzlich abweicht.

Aus dem Verfolg meiner Abhandlung ergiebt sich, wie wenig der Mystiker die Vernunft in ihrem forschenden und gesetzgebenden Gebrauch kennt und schätzt, weil er übernatürliche Prinzipien annimmt und doch sagt H. W. „das Vernunftgesetz sichert uns die Moralität, vermöge welcher wir freie Wesen sind; Vernunft und freier Wille bleiben dem Menschen in jeder Existenz als einzige Quelle der Sittlichkeit, wenn auch der Verstand mit dem Tode verloren gehen sollte,“ und will diese Idee: vom Aufhören des Verstandes, auch bey den Mystikern, obgleich dunkel gedacht, angetroffen haben. Denken aber die Mystiker, von welchen H. W. spricht, über die Geisteskräfte und über die Moralität des Menschen so, wie er selbst denkt und in seinem Briefe äussert, so sind sie keine Mystiker, und er beweiset dann blos, daß er die Wahrheiten der kritischen Philosophie, die sich jedem gesunden Ver-

stande so natürlich aufdringen, auch in einer ungelehrten Volksclasse angetroffen habe, welches niemand auffallend finden oder bezweifeln wird. Warum nennt er sie also Mystiker, im Fall sie sich auch selbst so nennten, und wie will er daraus, daß gewisse gute und verständige Leute aus niedrigen Volksclassen der kritischen Moral- und Religionsphilosophie gemäß denken und leben, beweisen, daß der reine Mystizism der Kantischen Religionstheorie ähnlich sey? —

Was ferner den hyperphysischen Schluß anbetrifft, daß der Verstand, der hier in der irdischen Welt seine Kategorien nur auf sinnliche Anschauungen anzuwenden im Stande ist, mit dem Tode des Körpers auch sterbe, und mit allen seinen irdischen Vorstellungen, Begriffen und Kenntnissen verloren gehe, und daß in einer künftigen geistigern Existenz der bloße Vernunftgebrauch eintrete, so läßt sich wohl mit H. W. behaupten, daß, wenn wir nicht mehr in Raum und Zeit leben, un-

ser Verstand auch nicht mehr seine Formen auf sinnliche Gegenstände beziehen, folglich irdische Begriffe haben könne, daraus folgt aber keinesweges, daß der Verstand und der Gebrauch desselben mit dem Körper gänzlich aufhören werde. Freilich kennen wir die Modification seiner Formen für eine geistigere Existenz nicht, aber es ist um der Moralität und des zu erreichenden höchsten Guts willen nothwendig, daß wir in jeder Existenz als persönliche Wesen auch erkennende Wesen bleiben, wozu Vernunft als Vermögen der Ideen nicht hinreicht, sondern Verstand und reines unwandelbares Selbstbewußtseyn (transcendentale Apperception) erforderlich ist. Ein Analogon des Verstandes müssen wir uns daher für den Menschen in jeder Existenz denken. Ja wir denken uns selbst an dem vollkommensten Geist nicht Vernunft, sondern einen Verstand, der freilich nicht durch Begriffe denkt, sondern das Wesen der Dinge unmittelbar erkennt, und nennen Gott nicht

ein vernünftiges, sondern ein verständiges Wesen (eine höchste Intelligenz.) Was haben wir also für einen Grund, dem Menschen in einer mehr geistigen Existenz den Verstand abzusprechen? — Die kritische Philosophie würde die von ihr selbst bestimmten Grenzen überschreiten, wenn sie hierüber etwas mit Gewisheit entscheiden wollte.

Auch ist nicht abzusehen, was die Idee: der Verstand hört mit dem Tode des Körpers gänzlich auf, zur Beruhigung und zur moralischen Besserung der Menschen (wie H. W. meint) beitragen sollte. Denn die Menschen müssen bei den verschiedenen Verstandeskräften schon hier in der Welt mit dem, ihnen zu Theil gewordenen Maaß zufrieden seyn, und sind es auch gewöhnlich, (Genie, Witz, Gedächtniß gehören nicht dahin,) theils weil der Mensch nichts mehr begehrt, als was er kennt, (sich mit Ueberzeugung einen großen Verstand wünschen, setzt schon einen großen Verstand voraus, der nur noch nicht ge-

nug geübt und ausgebildet ist,) theils weil sein moralischer Werth nicht von seiner schärfern Verstandeseinsicht, sondern von seiner practischen Vernunft und von der Anwendung des Moralgesetzes abhängt. Und könnte auch der Mensch bey eingeschränktem Verstande Kenntniß von höherer Verstandeseinsicht und Verlangen nach dem Besitz derselben haben, so würde aus jener Idee für den eingeschränkten Menschen doch nur Beruhigung in Hinsicht auf ein künftiges Leben fließen, indem er sich getrösten könnte, daß der Mangel des Verstandes, den er durch alle Anstrengung nicht selbst ersetzen kann, auf seine Glückseligkeit in einer künftigen Existenz keinen nachtheiligen Einfluß haben werde, und daß er, um dieses unverschuldeten Mangels willen, dem mit hohem Verstande Begabten, bei gleicher Moralität, nicht werde nachstehen dürfen. — Wie viele Unzufriedenheit würde diese Idee dagegen bey der weit größern Zahl verständiger Menschen

erregen, von welchen Viele ihren Verstand ausgebildet, zur Kenntniß nützlicher Wahrheiten angewandt, und im Forschen nach Wahrheit eine herzerhebende Freude gefunden haben. Sollten diese wohl wünschen, auf der Stufe ihrer hier erworbenen und hier möglichen Einsichten für immer stehen zu bleiben, ja mit dem Verstande alle Erkenntniß für immer aufzugeben? — Die Menschheit fühlt sich gewiß weit zufriedener und beruhigter durch die Hoffnung, daß jeder nach Maaßgabe seiner irdischen Einsichten auch in einer andern Existenz in seiner Erkenntniß fortschreiten werde. Die moralische Besserung würde durch diese Idee noch weniger gewinnen, weil alsdann die Verstandescultur noch mehr vernachläßigt werden möchte, welches auch auf die Moralität und auf das practische Leben der Menschen einen nachtheiligen Einfluß haben müßte.

H. W. wurde besonders durch die Lebensweise der Mystiker und dadurch, daß

sie ihren Gottesdienst blos in Erfüllung ihrer Pflichten setzten, bewogen, den reinen Mystizism mit der philosophischen Religionslehre für übereinstimmend zu erklären. Aber aus dem practischen Leben der Mystiker, wenn es auch den Forderungen des Sittengesetzes vollkommen gemäß wäre, läßt sich wohl schwerlich auf eine Uebereinstimmung in der Theorie schließen. Ueberhaupt gilt die Quelle, auf welche sich H. W. beruft, nemlich mündliche Aeußerung lebender Personen aus der gemeinen Volksclasse, nicht für den entfernten Beurtheiler, der nicht Gelegenheit hat, ganz gleichdenkende Mystiker kennen zu lernen. Daher ich mich auch nur an schriftliche Quellen, vorzüglich an das, was H. W. als mystischen Lehrbegriff aufstellt und an die Apologie des Robert Barclay, die er selbst für den Inbegriff des reinen Mystizisms erklärt, halten konnte.

Zur gründlichen Prüfung der Aehnlichkeit des Mystizisms mit der Kantischen Religionslehre schien es mir nothwendig zu

seyn, zuerst die aus der Critik der reinen und der practischen Vernunft gezogenen theoretischen und practischen Prinzipien mit den ersten Gründen des Erkennens und Handelns nach dem Mystizism zu vergleichen und von diesen zur Prüfung der hauptsächlichsten Lehrsätze beider Systeme überzugehen, weil die philosophische Religionslehre sich auf die Critik der reinen und practischen Vernunft gründet. Ich konnte bei dieser gedrängten Darstellung nur so viel berühren, als mir zur deutlichen Uebersicht der ähnlichscheinenden Wahrheiten beider Theorien und zu einem zusammenhängenden Gedankengange erforderlich schien. Wo es meinem Zweck gemäß war, und wo es, der Deutlichkeit unbeschadet, geschehen konnte, stellte ich die Hauptbegriffe beider Systeme in ihren eignen Ausdrücken dar, und suchte in der Prüfung ihren wahren Sinn zu entwickeln und ihre Verschiedenheit aufzudecken, wodurch der eignen Prüfung des Lesers nicht

vorgegriffen wird, und die Untersuchung an Gründlichkeit und Deutlichkeit gewinnt.

Den größten Theil meiner Abhandlung faßte ich gleich nach der an mich ergangenen Aufforderung ab, ich wurde aber in meiner Arbeit unterbrochen, da Herr Regierungs-Präsident Freiherr von Schrötter, und Herr Regierungs-Präsident von Beyer, mich zur Annahme der Directorstelle bey dem auf Jenkau bey Danzig zu errichtenden v. Conradischen Schul- und Erziehungsinstitut, und zur thätigen Theilnahme an der Errichtung dieser so nützlichen Anstalt aufforderten. Erst seit einiger Zeit habe ich Muße finden können, meine Untersuchungen fortzusetzen und zu beendigen.

Marienburg, im November 1799.

Erster Abschnitt.

Prüfung der Prinzipien auf welche beide Systeme gegründet sind.

Wenn wir die Uebereinstimmung oder Verschiedenheit zweier Systeme beurtheilen wollen, so müssen wir zuvörderst auf die ersten Grundsätze sehen, auf welche beide Lehrgebäude gegründet sind. Die Uebereinstimmung in einzelnen Lehrsätzen, Folgerungen und Anwendungen, ja selbst das gleiche Resultat, welches aus beiden hervorgeht, beweiset noch nicht, daß die Systeme selbst übereinstimmend

sind. Verschiedene Moralsysteme können bei dem gleichen Zweck, den Menschen seine Pflichten kennen zu lehren und zur Ausübung derselben aufzumuntern, noch in der Zahl, Erklärung und Darstellung der Pflichten höchst ähnlich seyn, und doch werden wir sie von einander sehr abweichend finden, wenn bei dem einen ein materielles, bei dem andern ein formelles Prinzip zum Grunde liegt, wenn das eine z. B. auf das Streben nach Glückseligkeit, das andere auf die Achtung für das Gesetz unserer Vernunft gebaut ist. Prinzipien entscheiden über Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit verschiedener Lehrgebäude. Aus der unterschiedenen Beschaffenheit derselben fließen, bei consequenter Behandlung, auch ihre abweichenden Lehrbegriffe, und sind diese practisch, so werden sie auch auf die moralische Beschaffenheit der darnach eingerichteten Handlungsweise ihren Einfluß äußern. Daher wir auch den reinen Mystizism und die philosophische Religionslehre in Absicht ihrer Uebereinstimmung nicht eher richtig vergleichen können, als bis wir ihre Prinzipien kennen gelernt haben.

Erste Abtheilung.

Vom ersten Grunde des Erkennens und Glaubens.

I.

Erster Grund des Erkennens und Glaubens im reinen Mystizism.

Der Mystiker macht einen Unterschied zwischen gewisser und ungewisser, geistlicher und buchstäblicher, seligmachender und leerer Verstandeserkenntniß, und behauptet, daß unsere Vernunft zwar hinreiche, Gegenstände des gemeinen Lebens zu beurtheilen, und Wahrheiten, welche auf dasselbe Bezug haben, zu erkennen, daß sie aber keinesweges im Stande sey, sich bis zur Erkenntniß geistiger Begriffe und zum Glauben an moralische Wahrheiten emporzuschwingen; ja, daß es dem Menschen zu seiner Beseligung nichts nützen könnte, wenn er gleich die vortrefflichste und höchste Erkenntniß durch sein bloßes Vernunftvermögen besäße. Dagegen nimmt er Geistische

Sinne als das wahre Organ geistiger Erkenntnisse an. Ihm sind aber diese Geistische innern Sinne nicht ein thätiges Vermögen, welches nach bestimmten Gesetzen aus sich selbst Begriffe bildet und Wahrheiten hervorbringt, sondern ein blos empfängliches Organ, dem durch äußere Kraft Begriffe und Erkenntnisse geistiger Wahrheiten eingedrückt werden. Diese außer ihm befindliche Kraft, welche in seinem Innern Erkenntniß der Wahrheit erzeugt, ist Gott. Gott ist ihm der erste Grund aller Erkenntniß, und zwar nicht deswegen, weil er als der Urheber unserer Natur durch Mittheilung eines Erkenntnißvermögens uns die Erkenntniß der Wahrheit möglich gemacht hat, sondern weil er jederzeit der in uns unmittelbar wirkende Grund aller intellectuellen und moralischen Begriffe ist. Alle Erkenntniß der Wahrheit fließt ihm demnach aus unmittelbarer Offenbarung Gottes. Diese unmittelbare Offenbarung bezeichnet der Mystiker mit den Namen: Geist Gottes, Geist Christi und göttliches Licht, welche, wenn sie als befindlich und wirksam im Herzen des Menschen vorgestellt werden, auch inneres Licht genannt werden.

Die Art und Weise, wie nach des Mystikers Vorstellung wahre Erkenntnisse erzeugt werden, ist folgende: Das Herz des Menschen wird durch den strahlenden Schein des göttlichen Lichts zu allererst zum Vorsatz bewogen, sich um die wahre Erkenntniß Gottes zu bewerben; denn Gott als der erste Grund des Erkennens ist ihm auch zugleich die erste und allernothwendigste Wahrheit, welche er wissen und glauben muß. Dieses Bewerben aber, zu welchem er von Gott bewogen wird, ist nicht eine thätige Bemühung und Anstrengung seiner Verstandeskräfte, sondern ein ruhiges Harren auf die Erleuchtung Gottes, wodurch er zum reinen Licht gelangt. So wie nemlich Gott durch Bewegung seines Geistes das Chaos in Ordnung gebracht und den Menschen zu einer lebendigen Seele erschaffen hat, so giebt sich Gott auch durch Offenbarung desselben Geistes den Menschen zu erkennen. Diese innere Erleuchtung ist an sich gewiß und klar; und jede gewisse, geistliche und seligmachende Erkenntniß ist auch nur durch innerliche unmittelbare Offenbarung möglich.

Zwar geschehen diese Offenbarungen des

Geistes, um seine Wirkungen dem Menschen kund zu machen, theils durch äußere Stimmen, Erscheinungen und Träume, theils durch Erregung innerer Vorstellungen im Herzen des Menschen, da aber nicht alle Erscheinungen, Träume und innere Vorstellungen von Gott gewirkt werden, da viele den Menschen täuschen, ja öfters zum Bösen verleiten, so muß das Zeugniß des Geistes Gottes unmittelbar dem Menschen beweisen, ob diese gehabten Erscheinungen wahr und göttlichen Ursprungs sind, oder nicht. Der Geist Gottes, das göttliche innere Licht, welches die Quelle aller gewissen und seligmachenden Erkenntniß, aber auch der wesentliche Gegenstand des Glaubens von jeher war und noch ist, macht also auch zugleich das einzige Kriterium aller geistigen und moralischen Wahrheit aus. Obgleich also der Mystiker zugesteht, daß wir außer der sinnlichen Anschauung noch durch historische Belehrungen, durch die heilige Schrift und durch die Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen können, so ist der Geist Gottes doch das oberste Prinzip aller Erkenntnisse, und die innerlichen, unmittelbaren Offenbarungen sind nicht der Ent-

scheidung der Vernunft unterworfen, sondern im Gegentheil, jede aus Vernunft und Schrift gezogene Wahrheit erhält durch das Zeugniß des Geistes allererst eine völlige Bestätigung.

Aus dieser Darstellung des ersten Erkenntnißgrundes im reinen Mystizism ergiebt sich also, daß Gott selbst das oberste Prinzip, aber auch zugleich das erste und nothwendigste Object der Erkenntniß und das einzige Kriterium der Wahrheit ist, und daß die subjective Ueberzeugung von der Wahrheit nicht aus der Uebereinstimmung unserer Begriffe mit den Gesetzen unserer Vernunft, sondern aus einem innern Gefühl herfließt, welches durch unmittelbare Einflüsse der Gottheit erregt worden ist.

II.

Der erste Grund des Erkennens und Glaubens in der philosophischen Religionslehre.

Der Verfasser dieses Werks giebt in seiner Critik der reinen Vernunft Sinnlichkeit und

Verstand für die Urquellen unserer Erkenntnisse an. Durch die Sinnlichkeit, welche die Fähigkeit ist von Gegenständen affizirt zu werden, und Vorstellungen durch die Art zu bekommen, wie Gegenstände auf uns einen Eindruck machen, erlangen wir unmittelbare Vorstellungen von den Gegenständen, d. h. wir schauen sie an, und zwar in Raum und Zeit, welche die Formen unserer Sinnlichkeit sind und durch welche uns alle äußere und innere Erscheinungen gegeben werden. Aber alle diese Anschauungen würden in unserm Gemüth nur schnell vorübereilende Bilder ohne Zusammenhang hervorbringen, und keinen Gedanken erzeugen, wenn der Verstand nicht die mannigfaltigen Merkmale derselben in Begriffe zusammenfaßte und darüber urtheilte. So wie nun das Anschauungsvermögen oder die Sinnlichkeit an die beiden Formen Raum und Zeit gebunden ist, und nicht anders als in Raum und Zeit anschauen kann, eben so ist das Denkvermögen, oder der Verstand, gleichfalls an bestimmte Formen des Denkens geknüpft, welche aber nicht Anschauungen seyn können, weil der Verstand des Menschen nicht anschauen kann, sondern

reine Verstandesbegriffe a priori, die bei dem denkenden Subject die Bedingungen alles Denkens enthalten, und durch welche erst alles Denken möglich wird. Der Verstand denkt also durch reine Verstandesbegriffe (Kategorien). Aber die Verknüpfung unserer durch die Formen des Denkens gedachten Begriffe nach den allgemeinen und formalen Regeln des Verstandes, oder die logische Wahrheit des Gedankens und Urtheils, sichert uns nicht, daß der Gegenstand auch wirklich so beschaffen sey, wie wir ihn denken. Denn die reinen Verstandesbegriffe haben an sich selbst keinen Inhalt, und bezeichnen keinen Gegenstand der Erkenntniß, sondern sie enthalten blos die allgemeinen Bedingungen, unter welchen der Verstand die Gegenstände erkennen kann, welche ihm bereits durch Sinnlichkeit unmittelbar gegeben sind. Sollen daher unsere reinen Verstandesbegriffe nicht leer seyn, so müssen sie auf Erscheinungen, als das Materiale der Erkenntniß bezogen werden. Hieraus folgt aber auch, daß unser Verstand nur über sinnliche Gegenstände denken und urtheilen, d. h. die durch Sinnlichkeit uns unmittelbar gegebenen Erscheinungen nach bestimm-

ten Regeln in eine Einheit zusammenfassen kann, daß er aber sogleich seine eignen Grenzen übersteigt, wenn er seine Gedankenformen auf Dinge an sich selbst, welche den Erscheinungen zum Grunde liegen, anwenden will; da wir von den Objecten der Erscheinungen, wie sie an sich beschaffen sind, gar nichts wissen, auch nichts wissen können, sondern unter diesem Namen blos ein Etwas verstehen, das wir weiter weder kennen, noch bestimmen können.

Alle Begriffe und Grundsätze unseres Verstandes sind also nach des Verfassers Behauptung blos auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung eingeschränkt. Wir können nur dasjenige mit unserm Verstande erkennen, wovon wir ein Beispiel in der Erfahrung antreffen, und dessen Begrif wir auf eine ihm correspondirende Anschauung anwenden können. Aber unsere sinnlichen Wahrnehmungen und unsere Verstandeserkenntnisse in dem Gebiet der bloßen Erfahrung befriedigen uns nicht, weil wir durch sie niemals zu einer Vollständigkeit der Erkenntniß gelangen können. Wir treffen unter den Gegenständen möglicher Erfahrung nichts als lauter Beding-

tes an, ohne je auf das Unbedingte zu kommen und dadurch die Reihe der Bedingungen vollendet zu sehen. Daher erhebt sich unsere Vernunft über die Grenzen der Erfahrung, um durch diesen Uebergang ins Uebersinnliche unsere Erkenntnisse zu erweitern, und durch Hinzufügung des Unbedingten ihnen Vollständigkeit zu verschaffen. Der Verfasser drückt sich in der transcendentalen Dialectic so darüber aus: „Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.“ Die Vernunft ist also ein Vermögen der Prinzipien, d. h. sie kann aus bloßen Begriffen synthetische Grundsätze entwerfen, wodurch die Regeln des Verstandes und die mannigfaltigen Erkenntnisse desselben in eine Einheit gefaßt werden. Durch den logischen Gebrauch unserer Vernunft bearbeiten wir blos die Begriffe und Urtheile des Verstandes und geben ihnen vermittelst des Vernunftschlusses eine bestimmte logische Form; aber wir erweitern dadurch nicht im mindesten un-

sere Erkenntnisse. Der logische Grundsatz, den sich die Vernunft zu ihren Schlüssen entwirft, um unter die Verstandesregel des Obersatzes, die Bedingung des Untersatzes nach bloßen Begriffen zu subsumiren, hat zwar subjective oder logische Gültigkeit, aber daraus folgt keinesweges, daß er auch auf Gegenstände bezogen werden könne, mithin objectiv gültig sey. Aber eben um diese objective Gültigkeit des Unbedingten, welches kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung seyn kann, ist es der Vernunft zu thun, wenn sie unsere Erkenntniß über das Gebiet der Erfahrung erweitern will. Daher erhebt sich die Vernunft in ihren transcendenten Gebrauch zu Begriffen, welche von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien, die nur blos auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden können, gänzlich unterschieden sind, nemlich zu Ideen, d. i. zu Begriffen, welche die Totalität der Bedingungen enthalten. Ideen sind also Begriffe von dem Unbedingten, in so fern sie den Grund von der Verknüpfung des Bedingten enthalten; sie gehen hinfolglich gerade auf solche Gegenstände,

die

die niemals in der Erfahrung gegeben werden können.

Aber die Critik unseres Vernunftvermögens zeigt uns, daß wir durch Schein getäuscht werden, wenn wir durch unsere Vernunftschlüsse Dinge an sich selbst, die außer dem Gebiet der Erfahrung liegen, erkennen wollen, und daß weder die psychologischen Ideen uns von dem Wesen unseres denkenden Subjects, noch die cosmologischen Ideen, von der wesentlichen Beschaffenheit, dem Ursprung und der Dauer der Welt, noch die theologischen Ideen von dem Daseyn des höchsten Wesens, welches die absolute und oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem und der Inbegrif aller Realität ist, positiv belehren; aber sie überzeugt uns auch, daß keine Menschenvernunft im Stande ist, das Gegentheil zu beweisen. Durch diese wichtige Entdeckung sehen wir ein, daß, wenn wir auch nicht durch den speculativen Gebrauch der Vernunft die objective Realität unserer Vernunftideen beweisen können, die anmaßenden Behauptungen des Materialisms, Naturalisms und Fatalisms eben so wenig auf einen gültigen Beweiß beruhen.

Aus der Critik der reinen Vernunft ergiebt sich also das Resultat, daß die Vernunft durch alle ihre Prinzipien a priori nur Gegenstände der Erfahrung und auch an diesen nur das, was anschaubar ist, erkennen, niemals aber auf die Erkenntniß dessen, was nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, Anspruch machen könne; daß sie zwar, unbefriedigt von den bloßen Erfahrungserkenntnissen, unaufhörlich nach der Erkenntniß der Dinge an sich selbst strebe und vermittelst ihrer Ideen ins Uebersinnliche dringe, daß sie aber sich selbst täusche, wenn sie ihre Ideen oder Denkformen für Dinge an sich selbst hält. Es ergiebt sich aber auch ferner, daß es höchst unvernünftig wäre, wenn man nichts als Erscheinungen annehmen, keine wirklichen Dinge an sich selbst einräumen und unsere Erkenntnißart durch Anschauungen, Kategorien und Ideen für die einzig mögliche halten wollte, zumal da unsere Vernunft ein Interesse daran findet, wenigstens nach der Analogie der Erfahrung, auf unser Verhältniß gegen übersinnliche Gegenstände zu schließen, wenn wir ihre Realität auf dem speculativen Wege auch nicht beweisen können.

Nachdem der Verfasser nun die Grenzen unserer Vernunfterkenntnisse auf diese Art bestimmt, und dadurch zugleich bewiesen hat, daß unsere Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch nicht hinreiche, gerade diejenigen Dinge zu erkennen und zu beweisen, welche für sie das meiste Interesse haben, und daß in dieser Rücksicht die stolze Sprache des Wissens in die bescheidenere des bloßen Glaubens verwandelt werden müsse: so belehrt er uns in seiner Critik der practischen Vernunft, von dem practischen Gebrauch unseres Vernunftvermögens, wodurch unsere übersinnlichen Vernunftideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, deren objective Möglichkeit die theoretische Vernunft zwar sicherte, für deren Wirklichkeit sie aber nicht hinlängliche Gewähr leisten konnte, für uns objective Realität erhalten. Die practische oder moralische Vernunft beweiset aber die Realität ihrer Begriffe nicht durch Gründe, sondern durch die That, (den absoluten Imperativ,) wodurch denn alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, daß es so sey, vergeblich, und alles Fragen nach theoretischen Beweisgründen einer moralischen Wahrheit ungereimt wird. Nichts

destoweniger ist die Ueberzeugung, welche durch unmittelbares Bewußtseyn aus diesem unsern practischen Vernunftvermögen entsteht, für uns eben so sicher, als diejenige, welche aus unserer, auf Anschauung gegründeten Vernunfteinsicht fließt.

Der Ideengang des Verfassers ist folgender: Unsere practische Vernunft ist für uns und alle vernünftige Wesen gesetzgebend. Wir sind uns des in unserer Vernunft befindlichen moralischen Gesetzes unmittelbar bewußt, eben so wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind. Wir dürfen nur bei dem, was unsern Willen zu Handlungen bestimmt, alle von der Sinnlichkeit hergenommenen empirischen Bedingungen absondern, so werden wir sogleich bemerken, daß dennoch das reine practische Gesetz unserer Vernunft in uns nothwendig, unbedingt und unmittelbar gebietet, und unsern Willen, selbst gegen alle anderswo hergenommenen Triebfedern, bestimmt. Dieses nothwendige und allgemein verbindliche Gesetz kann nicht materiell seyn, weil ein materielles Gesetz, durch Vorhaltung eines Interesse erregenden Objects, das Begehrungsvermögen nie rein bestimmt, sondern es

ist blos formell, und unser Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille durch die bloße Form des Gesetzes motivirt. Die Formel desselben heißt: Handle so, daß der subjective Bestimmungsgrund deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne; oder mit andern Worten: Handle so, daß du, wenn du dich als Gesetzgeber aller vernünftigen Wesen denkst, vernünftiger Weise wollen kannst, daß Alle den Grund, der deinen Willen bestimmt, auch jederzeit zum Bestimmungsgrund ihres Willens bei allen ihren Handlungen machen möchten. Das Bewußtseyn dieses Grundgesetzes ist ein Factum der Vernunft, welches nicht aus vorhergegangenen Datis herausvernünftelt, aber auch nicht durch die Behauptung, daß die Erfahrung kein Beispiel von genauer Befolgung desselben aufweise, widerlegt werden kann, sondern welches sich, für sich selbst, als synthetischer Satz a priori aufdringt. Aus dieser Selbstgesetzgebung (Autonomie) unseres Willens, welche die Quelle aller moralischen Gesetze und Pflichten ist, entspringt für uns das Bewußtseyn der Freiheit unse-

res Willens (im positiven Verstande), wovon der theoretische Beweis unmöglich war. Wir urtheilen, daß wir etwas können, darum weil wir uns bewußt sind, daß wir es sollen, und erkennen dadurch in uns die Freiheit, welche uns sonst, ohne das moralische Gesetz, unbekannt geblieben wäre.

Dasjenige nun, zu dessen Hervorbringung unser Wille durch das Gesetz der practischen Vernunft bestimmt wird, ist das Gute, worunter aber nicht eine Sache, die zu gewissen Zwecken tauglich, d. i. nützlich ist, verstanden werden kann, sondern etwas, das schlechthin und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung gut ist, nemlich die Handlungsweise, die Maxime des Willens, mithin die handelnde Person selbst. Auf die physische Möglichkeit, ob unsere Kräfte dazu hinreichen, ein Object des Begehrungsvermögens hervorzubringen, kommt es nicht an, wenn wir bestimmen wollen, ob etwas ein Gegenstand der reinen practischen Vernunft sey, sondern auf die moralische Möglichkeit, ob wir die Handlung auch wollen dürfen, wenn sie auch in unserer Gewalt wäre, weil nicht der Gegenstand, sondern das Gesetz des Wil-

lens der Bestimmungsgrund derselben ist. Um nun zu entscheiden, ob eine in der Sinnlichkeit mögliche Handlung als etwas Gutes gethan oder als etwas Böses unterlassen werden soll, dazu gehört practische Urtheilskraft. Die Regel, nach welcher die Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen practischen Vernunft verfährt, ist diese: Frage dich selbst, ob du die Handlung, welche du vorhast, wenn sie nach einem Gesetz der Natur, von der du selbst ein Theil wärst, geschehen sollte, wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Der Sinn dieser Regel ist: Frage dich, ob du, wenn du dich als Gesetzgeber der Natur, zu welcher du selbst gehörest, denkst, der Natur wohl solche Gesetze mittheilen würdest, nach welchen deine vorhabende Handlung nothwendig hervorgebracht werden müßte. Nach dieser Regel urtheilt selbst der gemeinste Verstand, ob Handlungen gut oder böse sind. Es ist auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt, als Typus einer intelligibeln Natur zu gebrauchen, wenn ich nur nicht Anschauungen auf letztere übertrage, sondern blos die Form der Gesetzmäßigkeit überhaupt darauf beziehe.

Zum sittlich-gut Handeln gehört aber nicht blos, daß meine Handlungen dem moralischen Gesetz gemäß geschehen, (in welchem Fall sie blos legale Handlungen wären,) weil sehr tadelhafte Triebfedern eine solche Handlungsweise zuwege bringen können, sondern es wird dazu noch erfordert, daß das moralische Gesetz unmittelbar meinen Willen bestimme. Aller sittliche Werth der Handlung beruht gerade darauf, daß das Sittengesetz meiner Vernunft zugleich die einzige Triebfeder meiner Handlung sey, und daß ich blos um des Gesetzes willen und aus Achtung für dasselbe handle. Handle ich auf diese Weise, dann bin ich mir allerst völlig bewußt, daß mein Wille frey ist von allen Einflüssen des Naturmechanisms, und daß ich als vernünftiges Wesen durch meine Vernunft allein die Caussalität zu allen meinen Handlungen besitze.

Aber unsere practische Vernunft begnügt sich nicht mit dem einzelnen Guten, um dasselbe, als ihr Object wirklich zu machen, sondern sie verlangt die Totalität des Guten, wovon die Idee in ihr liegt. Sie sucht als reine practische Vernunft zu dem practisch-

Bedingten, das auf Neigung und Naturbedürfniß beruht, so wie die theoretische Vernunft, das Unbedingte und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch im moralischen Gesetze gegeben worden, als die unbedingte Totalität des Gegenstandes oder als den ganzen Gegenstand der reinen practischen Vernunft unter dem Namen des höchsten Guts. Tugend, als die Würdigkeit glücklich zu seyn, ist nun zwar die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unsrer Bewerbung um Glückseligkeit, also das oberste Gut; aber sie ist darum noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen, sondern dazu wird auch Glückseligkeit erfordert. Denn der Glückseligkeit als endliches Wesen bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, kann mit dem vollkommnen Wollen eines vernünftigen Wesens gar nicht zusammen bestehen. Ein vernünftiger Wille wird vielmehr wollen, daß Glückseligkeit stets der Sittlichkeit, als der obersten Bedingung und Würdigkeit glücklich

zu seyn, angemessen sey. Es ist also das höchste Gut, (Tugend und Glückseligkeit als Grund und Folge, als Bedingung und Bedingtes verbunden) — der nothwendigste, höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens und ein wahres Object der practischen Vernunft, welches wir nothwendig bewirken sollen.

Durch diese practische Forderung der Vernunft, das höchste Gut in der Welt zu bewirken, werden wir zuvörderst auf die Unsterblichkeit der Seele geführt. Denn die völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz, oder Heiligkeit ist die oberste Bedingung des höchsten Guts. Heiligkeit ist aber eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunct seines Daseyns fähig ist. Da sie indessen als practisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zu jener völligen Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze angetroffen werden, und es ist daher nach Prinzipien der reinen practischen Vernunft nothwendig, eine solche practische Fortschreitung, als das wirkliche Object unseres Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Fortschritt ist aber nur unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, d. i. der Unsterblichkeit der Seele möglich. Mithin ist die Unsterblichkeit der Seele, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen practischen Vernunft.

Eben dieses moralische Gesetz der practischen Vernunft führt uns auch auf das Daseyn Gottes, als eine nothwendige Voraussetzung zur Erreichung des höchsten Guts. Denn Glückseligkeit oder der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, ist der zweite Bestandtheil des höchsten Guts. Diese Glückseligkeit beruht aber auf die Uebereinstimmung der Natur zum ganzen Zweck des Menschen und auf die Angemessenheit aller Ereignisse, die ihn treffen, mit seiner moralischen Gesinnung, als dem Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun ist zwar der Mensch im Stande, durch das Gesetz der Vernunft Urheber seiner Sittlichkeit zu werden, und sich dadurch auch der Glückseligkeit würdig zu machen, ja das mo-

ralische Gesetz gebietet dieses durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen ganz unabhängig seyn sollen, aber der Mensch als handelndes, vernünftiges Wesen in der Welt ist nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst, und folglich nicht im Stande, die Schicksale der Welt angemessen seiner Sittlichkeit zu lenken, d. h. sich die Glückseligkeit zu verschaffen, deren er sich würdig machte. Auch findet er in dem moralischen Gesetze nicht den mindesten Grund zu einem nothwendigen Zusammenhange zwischen Sittlichkeit und der ihr angemessenen Glückseligkeit eines Wesens, das, als Theil der Welt, von Naturgesetzen abhängt. Gleichwohl fordert die Vernunft in ihrer practischen Aufgabe diesen Zusammenhang. Sie fordert also das Daseyn einer von der Natur verschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nemlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalten. Da aber die Glückseligkeit angemessen unserer Sittlichkeit, d. i. unserer moralischen Gesinnung, uns ertheilt werden soll, so muß die

oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gut vorausgesetzt wird, Gott, d. h. ein Wesen, seyn, das durch Verstand und Willen — als höchste Intelligenz — der Urheber der Natur ist.

Es ist also für uns Bedürfniß, d. i. subjective moralische Nothwendigkeit, das Daseyn Gottes anzunehmen; denn da es Pflicht für uns ist, das höchste Gut zu befördern, so ist es auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen, welche Möglichkeit nur unter der Bedingung des Daseyns Gottes, als des höchsten ursprünglichen und selbstständigen Guts statt findet. Die Annehmung des Daseyns Gottes ist also mit dem Bewußtseyn unserer Pflicht verbunden, und obgleich sie in Ansehung der theoretischen Vernunft blos Hypothese heißen kann, so ist sie doch in practischer Absicht ein Glaube, und zwar ein reiner Vernunftglaube, weil er blos aus reiner Vernunft entspringt. So führt uns also das moralische Gesetz, durch den Begrif des höchsten Guts, als des Objects und Endzwecks der reinen practischen Vernunft zu einem genau bestimmten Begrif

des Urwesens — den die theoretische Vernunft nicht geben kann — und zur Religion, d. i. zur Erkenntniß aller unserer Pflichten, als göttlicher Gebote. Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und Daseyn Gottes sind also Voraussetzungen in nothwendiger practischer Absicht, welche den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen — vermittelst ihrer Beziehung aufs Practische — objective Realität geben und die Vernunft zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten, sie sich sonst nicht anmaßen könnte.

Fassen wir alles dieses zusammen, so ist die Behauptung des Verfassers, daß die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch nicht über die Grenzen der Sinnlichkeit ihre Erkenntnisse auszudehnen vermag, daß sie aber in ihrem practischen Gebrauch, in so fern sie uns durch das Sittengesetz zu Handlungen bestimmt, uns von der Freiheit unseres Willens überzeugt, und aus moralischem Bedürfniß einen reinen Vernunftglauben an die Unsterblichkeit der Seele und an das Daseyn Gottes begründet, welcher Vernunftglaube für den, der das Sittengesetz in sich erkennt und

diese Ideen daraus entwickelt, die höchste Evidenz hat, wenn er gleich durch theoretische Gründe nicht bewiesen werden kann.

III.

Prüfende Vergleichung beider Erkenntnißgründe.

Der Mystiker setzt ein Mißtrauen in die Vernunft und hält die Erkenntnisse derselben für unsicher und ungewiß, weil ihn die Erfahrung belehrt, daß die sogenannten Vernunftwahrheiten verschiedener Menschen sich so häufig widersprechen und daß öfters ganz entgegengesetzte Systeme gleichscheinbare Beweise für sich haben. Dieses Mißtrauen gegen das Erkenntnißvermögen der Vernunft vermehrt sich bei ihm, wenn er an sich selbst bemerkt, daß er seine eignen Vernunfteinsichten nicht gegen Zweifel und Widersprüche völlig sichern kann, und daß folglich seine Ueberzeugung von erkannten Vernunftwahrheiten immer noch schwankend bleibt. Daher spricht er der Vernunft das Vermögen Wahrheit sicher zu erkennen ab, und erklärt sie für eine

Gleißnerei, die uns Schein für Wahrheit darbietet und uns unabläßig täuscht, so bald wir uns mit ihr über die Gegenstände des gemeinen Lebens hinaus wagen.

Diese Behauptung des Mystikers scheint mit der Critik der reinen Vernunft gänzlich überein zu stimmen, da der kritische Philosoph in seinen aufgestellten Antinomien ebenfalls beweiset, wie entgegengesetzt die behaupteten Vernunftwahrheiten verschiedener Philosophen sind, die doch bei allem Widerspruch sich auf gleichscheinbare Beweise stützen, und da er, hiedurch bewogen, gleichfalls der Vernunft das Vermögen abspricht, dasjenige zu erkennen, was über die Grenzen sinnlicher Anschauungen liegt und alle vermeinte Erkenntniß der Dinge an sich selbst für bloße Illusion erklärt, denn das, was der Mystiker Gegenstände des gemeinen Lebens nennt, die für die Vernunft erkennbar sind, kann füglich den Gegenständen sinnlicher Anschauung gleichgestellt werden, auf welche der kritische Philosoph die Vernunfteinsicht einschränkt. So übereinstimmend aber auch Beider Urtheil über das Erkenntnißvermögen der Vernunft zu seyn scheint, so verschieden ist doch der

Grund,

Grund, der beide zu diesem Urtheil veranlaßt. Der Mystiker hält zwar die Vernunfterkenntniß für unsicher, ja für unnütz, da er noch eine andere zuverläßigere Erkenntnißquelle zu besitzen glaubt, aber er nimmt doch an, daß die Vernunft auch höhere Wahrheiten erkennen könne, nur daß sie öfters irre und fehle und sich deshalb einem unfehlbarern Richter unterwerfen müsse. Der kritische Philosoph dagegen behauptet, daß die Vernunft schlechterdings keiner Erkenntnisse über die Grenzen sinnlicher Anschauung fähig ist, weil ihr gänzlich das Vermögen zu solcher Einsicht mangelt, und daß eben dadurch die so häufigen Widersprüche gerühmter Vernunftwahrheiten entstehen, daß die Vernunft über ihr Vermögen etwas erkennen will. Der Eine behauptet also eine Unsicherheit, der Andere eine Unmöglichkeit übersinnlicher Erkenntnisse.

Hier verläßt nun aber auf einmal der Mystiker das Vernunftvermögen, als untauglich zur Erkenntniß metaphysischer Wahrheiten, ja er hält selbst die Folgerungen der Vernunft aus schon anderswoher begründeten Prinzipien für unsicher, und nimmt eine innere unmittelbare Erleuchtung Gottes an, die

sich dem Menschen durch gewisse unnennbare geistige Sinne fühlbar macht. Selbst die Erkenntniß von Gott, als der ersten und nothwendigsten Wahrheit, die der Mensch, nach seiner Meinung, wissen muß, und die sich ihm zuerst aufdringt, ist eine durch Gott selbst unmittelbar gewirkte Mittheilung an das receptive geistige Organ, und die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes, so wie von jeder andern übersinnlichen und moralischen Wahrheit ist ihm ein inneres Gefühl, das nicht weiter erklärt werden kann. Vielleicht sind dies aber nur verschiedene Ausdrücke für den nemlichen Sinn, den der kritische Philosoph mit dem Namen der practischen Vernunft verbindet? Vielleicht sind des Mystikers geistige Sinne und des kritischen Philosophen practische Vernunft, des Erstern inneres Gefühl und des Letztern unmittelbares practisches Bewußtseyn gleichbedeutende Benennungen? — Wir wollen die Sache näher untersuchen. Offenbar ist es, daß der Mystiker nicht den theoretischen und practischen Gebrauch der Vernunft unterscheidet, und wenn er auch unter seinen geistigen Sinnen das nemliche verstände, was der kritische

Philosoph unter der practischen Vernunft versteht, so würde er doch schon dadurch sich von Letzterm gar sehr entfernen, daß er diese geistigen Sinne und dieses innere Gefühl für eine, von der Vernunft ganz verschiedene und unabhängige Erkenntnißfähigkeit erklärt.

In der kritischen Philosophie sind der speculative so wohl als der gesetzgebende (practische) Vernunftgebrauch Functionen einer und derselben Vernunft. Beide sind unzertrennbar, und wie kann es auch anders seyn, wenn eine wirkliche Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände herauskommen soll? Die Gesetzgebung der practischen Vernunft, nebst allen daraus fließenden practischen Folgerungen (Postulaten) sichert uns, daß die Ideen der speculativen Vernunft nicht leer sind, aber die speculative Vernunft ist es, welche nun auf diesem reellen Grunde ihre Ideen baut, Folgerungen und Schlüsse macht und unsere durch die practische Vernunft realisirten Ideen erweitert.

Aber auch an und für sich betrachtet sind die geistigen Sinne des Mystikers und die practische Vernunft von der größten Verschiedenheit; denn der Mystiker will durch diesel-

ben übersinnliche Gegenstände anschauen, d. h. etwas unmögliches thun, aber die practische Vernunft ist blos gesetzgebend und postulirt um des Sittengesetzes willen Gott und Unsterblichkeit als Gegenstände des Vernunftglaubens, ohne über ihre wesentliche Beschaffenheit letwas entscheiden zu wollen. Sie überläßt es der speculativen Vernunft, diese realisirten Ideen zu erweitern und in eine ihren Gesetzen gemäße Form zu bringen. Wie sehr irren daher die Vertheidiger des Mystizisms, welche darin die größte Aehnlichkeit zwischen diesem System und der philosophischen Religionslehre finden wollen, daß beide den ersten Grund des Erkennens und Handelns ins Innere des Menschen setzen! Wie verschieden ist dieses Innere (intimus hominis animus). Dem kritischen Philosophen ist es die Vernunft, und zwar allein die Vernunft nach ihren bestimmten Regeln und Gesetzen; dem Mystiker ist es ein geistiger Sinn, der blos receptiv ist und nach keinen vom Subject selbst dictirten Gesetzen verfährt. Der erstere d e n k t Wahrheiten und weiß Gründe anzugeben, warum er sie für Wahrheiten hält; der Letztere f ü h l t sie und weiß

keinen weitern Grund des Fürwahrhaltens zu nennen, als daß ihn sein Gefühl davon überzeuge. Schwerlich wird hier Jemand dagegen einwenden, daß auch die kritische Philosophie ein moralisches Gefühl annehme, da hierunter kein Erkenntnißgrund verstanden wird, der uns über moralische Wahrheiten belehren und unsere Handlungen beurtheilen soll, sondern ein durch das moralische Gesetz der Vernunft allererst bewirktes Gefühl der Achtung für dasselbe, welches lediglich zur Triebfeder dient, das durch die practische Vernunft gegebene Sittengesetz zum Bewegungsgrund unserer Handlungen zu machen. Wie verschieden ist übrigens ein unmittelbares Bewußtseyn des durch unsere Vernunft gegebenen moralischen Gesetzes und ein unmittelbares Gefühl eines außer uns befindlichen übersinnlichen Gegenstandes. Aus dieser Untersuchung ergiebt sich also, daß das innere Licht der Mystiker, wodurch sie zu Gefühlen und Anschauungen übersinnlicher Gegenstände gelangen wollen, keinesweges der practischen Vernunft gleich zu stellen ist.

Und setzet denn auch der Mystiker den ersten Erkenntnißgrund in den Geist des Men-

schen? Keinesweges. Denn durch seine geistigen Sinne ist ja noch nicht der erste Grund des Erkennens und Glaubens erklärt, da sie blos empfängliche Organe sind, da sie nur dazu dienen, die Erleuchtung Gottes aufzunehmen und ohne die göttliche Offenbarung an sich zur Erkenntniß untauglich sind. Der Mystiker nimmt also Gott als das oberste und erste Prinzip aller Erkenntnisse an, der die Erkenntniß von ihm selbst und jede andere Erkenntniß dem Menschen fortwährend offenbaret. Hierdurch unterscheidet sich der Mystiker am meisten vom kritischen Philosophen. Denn wir wollen annehmen — wie es doch wirklich nicht der Fall ist — daß (die Idee von) Gott für das Innere des Mystikers ein so unmittelbares Factum wäre, als das Sittengesetz ein Factum der practischen Vernunft ist, so würden sie doch dadurch schon einander ganz entgegengesetzt seyn, daß der Mystiker da anfängt, wo der kritische Philosoph endigt. Ersterer geht von einer unmittelbaren Offenbarung Gottes aus und folgert aus derselben erst unsere Lebenspflichten und die Triebfedern zur Beobachtung derselben. Er geht von der Religion zur Moral und hält

letztere für unmöglich, wenn nicht die Religion als Grundlage derselben vorangegangen ist. Der kritische Philosoph dagegen, der sich des Sittengesetzes der Vernunft unmittelbar bewußt ist, fängt von der Moral an und erklärt selbige, so wohl in Betreff des Inbegrifs der Pflichten, als auch der unbedingten Triebfeder zur Ausübung derselben für eine, auch ohne die Kenntniß von Gott vollständige und an und für sich bestehende Wissenschaft, aus welcher erst der Begrif von Gott, der Glaube an die Realität desselben und das Bestreben, ihm wohlgefällig zu seyn, hervorgeht. Er erkennt zuvor seine Pflichten als Gebote der Vernunft, ehe er sie als Gebote Gottes erkennt, und hält alle Religion für ein leeres Hirngespinst und für einen abergläubischen Frohndienst, wenn sie nicht auf die Moral gegründet ist.

Diese Umkehrung der Moral und Religion ist aber nicht blos ein willkührlich verschiedener Gang, den beide Systeme nehmen, sondern sie weiset auf eine völlige Verschiedenheit des ersten Erkenntnißgrundes beider Systeme hin. Wer auf die Sittenlehre die Gottseligkeitslehre gründet, der fängt von der

Vernunft an und wird durch sie auf den Glauben und auf die Verehrung Gottes geführt. Wer hingegen die Gottseligkeitslehre für eine unumgänglich nothwendige Bedingung der Tugendlehre erklärt, der nimmt eben dadurch eine unmittelbare Offenbarung Gottes, als den ersten Erkenntnißgrund, an, aus welchem die Morlabegriffe und Pflichten gefolgert werden. Nichts kann aber verschiedener seyn, als diese Verwechselung der Bedingung und des Bedingten; denn für den kritischen Philosophen bleibt die Vernunft immer die Bedingung aller Erkenntnisse, selbst wenn auch Gott uns dieselben offenbarte. Alle Offenbarung kann nicht anders als an unsere Vernunft geschehen, da sie allein die Formen der Erkenntnisse besitzt, und keine Offenbarung würde uns verständlich seyn, wenn nicht der geoffenbarte Gegenstand den Kategorien und Ideen, als den Formen des Verstandes und der Vernunft, angemessen wäre. Aus dieser Angemessenheit mit unsern Denkformen wird aber immer nur die Vernunftmäßigkeit der geoffenbarten Wahrheit folgen, nicht aber die objective Realität derselben; denn von dieser können wir nur alsdann überzeugt seyn, wenn

die Wahrheit als ein Factum aus unserer practischen Vernunft selbst hervorgeht. Wenn wir also auch annähmen, daß Gott selbst sich uns unmittelbar offenbarte, so könnte doch dies nur an unsere Vernunft geschehen — weil ein übersinnliches Wesen nicht durch Sinnlichkeit in Raum und Zeit angeschaut werden kann — und zwar könnten uns nur diejenigen moralischen Eigenschaften Gottes bekannt gemacht werden, für die wir schon zuvor in unserer Vernunft Begriffe haben, weil alles Uebrige uns ganz unverständlich seyn würde. Aber wie Gott sein Daseyn und sein Wesen uns unmittelbar bekannt machen soll, ist ganz unbegreiflich, da wir zur Erkenntniß des Daseyns und Wesens übersinnlicher Dinge keine Erkenntnißform haben und auch zuvor schon ein sicheres Kriterium in uns haben müßten, den wirklichen Einfluß und die Einwirkung Gottes von jeder andern zu unterscheiden. Das heißt aber mit andern Worten: wir müßten schon eher wissen, daß ein Gott ist und die Art seiner Wirkungen kennen, als wir die Offenbarung seines Daseyns auch nur verstehen könnten. Alles was also Offenbarung Gottes heißt, sie geschehe

unmittelbar an den Menschen oder sie sey in heiligen Schriften enthalten, ist nach der kritischen Philosophie nur in so fern möglich, als sie den Vernunftgesetzen und Denkformen angemessen und folglich auch erkennbar ist. Nie kann dem Menschen etwas Uebermenschliches offenbart werden, welches das Erkenntnißvermögen übersteigt, und jede Offenbarung ist dem Urtheil der reinen practischen Vernunft unterworfen, so daß wir eine gerühmte Offenbarung sogleich verwerfen, wenn sie dem Sittengesetz der Vernunft widerspricht.

Dieser Behauptung der kritischen Philosophie ganz zuwider nimmt der Mystiker Gott als die erste Erkenntniß und als den Grund aller übrigen Erkenntnisse an und rühmt sich einer unmittelbaren Offenbarung Gottes, ohne auch nur angeben zu können, wie selbige möglich ist. Er giebt vor, Gott im Geiste anzuschauen und gleichsam sinnlich zu fühlen, aber er kann keine Merkmale zur Ueberzeugung für Andere nennen, sondern er verlangt, daß man sich ebenfalls von den Gesetzen der Vernunft entbinden und sein Gemüth über die Sinnenwelt hinwegschwärmen lassen soll, wenn man die Gegenwart und

Einwirkung Gottes wahrnehmen will. Denn hat man geübtere Sinne und kann man die Früchte des Geistes gleichsam in prima instantia schmecken, dann kann man, seiner Meinung nach, solche ohne Entscheidung der Vernunft erkennen. So unerklärlich und wunderbar nun die unmittelbare Offenbarung Gottes selbst, als der erste Erkenntnißgrund des Mystizisms, ist, so wunderbar ist auch jede Vermehrung seiner Erkenntnisse. Sie geschieht nicht durch Vernunftschlüsse aus dem nun einmal ohne Grund angenommenen Prinzip, sondern durch fortgesetzte Einwirkung der Gottheit, so daß also jede neue Erkenntniß des Mystikers ein neues Wunder, d. i. eine Erscheinung, ist, von der sich in der Natur kein Grund angeben läßt. Wie verschieden übrigens die vermeinten Erkenntnisse der Mystiker unter einander seyn müssen, folgt daraus natürlich, daß sie die Ueberzeugung von abstracten Wahrheiten auf ein inneres Gefühl ankommen lassen, welches an sich schon bei jedem einzeln Subject verschieden ist und noch dazu auf Dinge bezogen wird, die nicht Gegenstände sinnlicher Anschauung sind. Gefühl, sagt die philosophische Religionslehre,

wenn das Gesetz, woraus oder auch wornach es erfolgt, vorher bekannt ist, hat jeder nur für sich und kann es andern nicht zumuthen, also auch nicht als einen Probierstein der Aechtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subject in Ansehung seiner Lust oder Unlust affizirt wird, worauf gar keine Erkenntniß gegründet werden kann. Vorausgesetzt also, daß auch an alle Menschen eine gleich wahre Offenbarung ergehe, so muß doch die subjective Ueberzeugung der Mystiker höchst verschieden seyn, da ihr inneres Gefühl nicht wie die Vernunft ein allgemein gültiger Erkenntnißgrund ist. Bei einem solchen Erkenntnißgrunde ist auch eine allgemein erkennbare und aus einem Prinzip consequent abgeleitete Zusammenfügung der Lehrbegriffe, oder ein System, mithin auch Philosophie nicht möglich. Grund und Folgerungen, beide sind schwankend und ungewiß. Von der Disposition seiner Gefühle hängt seine Grunderkenntniß, nemlich die Erkenntniß Gottes, aber auch aller übrigen Lehrbegriffe ab. Der vorhergefaßte und dunkelgedachte Begrif von Gott, wird auf die

Bildung der übrigen Lehrbegriffe seinen Einfluß äußern. Ist dieser irrig — und wie kann er anders seyn, da er nicht aus der Moral geflossen ist — so wird es auch die Gottseligkeits- und Sittenlehre seyn, denn woran anders will er die Wahrheit derselben prüfen, als wieder an dem Zeugniß des Geistes oder dem innern Gefühl, dessen Unsicherheit wir eben bewiesen haben.

Fassen wir nun alles dieses zusammen, so zeigt sich folgende höchst auffallende Verschiedenheit. Des kritischen Philosophen erster Grund alles Erkennens und Glaubens ist allein die Vernunft in ihrem theoretischen und practischen Gebrauch. Es giebt für ihn keine Wahrheit und es existirt für ihn kein Gegenstand, als in sofern die Vernunft selbige einsieht und ihre Realität aus sich selbst begründet. Des Mystikers erster Erkenntniß- und Glaubensgrund ist dagegen objectiv die göttliche Offenbarung, subjectiv aber das innere, durch Gott angezündete Licht, ein inneres auf geistliche Sinne beruhendes Gefühl. Nur das ist für ihn unwidersprechlich wahr, was Gott ihm unmittelbar bekannt macht und wovon er sich durch sein inneres Gefühl,

ohne allen Vernunftgebrauch überzeuget. Der Erstere kennt genau die Gesetze und Grenzen seines Erkenntnißvermögens und bleibt mit seinem Vernunftgebrauch innerhalb denselben, um sich vor Irrthümern zu hüten. Der Letztere nimmt eine nach den Gesetzen der sinnlichen Natur wirkende Kraft zur Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände an und schwärmt mit seinem Gefühl, das an Raum und Zeit gebunden ist, regellos in dem Felde übersinnlicher Gegenstände umher. Der Erstere verlangt eigne thätige Anwendung unseres Vernunftvermögens, um zur Erkenntniß und Ueberzeugung der Wahrheit zu gelangen. Der Letztere giebt ein müßiges Harren auf die göttliche Erleuchtung als das einzige Mittel zur Erkenntniß und Ueberzeugung der Wahrheit an. In Absicht ihres ersten Erkenntniß- und Glaubensgrundes sind also der Mystizism und die philosophische Religionslehre ganz entgegengesetzte Systeme.

Zweite Abtheilung.

Vom ersten Grunde des Handelns.

I.

Erster Grund des Handelns im reinen Mystizism.

Nach des Mystikers Lehre ist der Mensch eben so wenig im Stande, durch eignen Willen und durch eigne Kraft das Gute zu thun, als er vermögend war, durch eigne Vernunft es zu erkennen. Es ist durch Adam ein Same der Sünde auf alle Menschen fortgepflanzt worden, der seiner eignen Natur nach sündlich ist und alle Menschen zur Bosheit geneigt macht. Mit diesem Samen der Sünde vereinigen sich alle Menschen in zunehmenden Jahren, werden dadurch böse und strafbar und verharren auch bei ihrer Bösartigkeit, ohne sich je durch eigne Kraft aus diesem ihren natürlichen Zustande heraushelfen zu können. Außerdem ist in jedes Menschen Herzen noch ein anderer Same, ein geistiges, himmlisches und unsichtbares Prinzip, Christus

oder das Licht Christi genannt, durch welches Gott zur Seligkeit des Menschen wirket. Durch Vernunft kann der Mensch zwar eine Erkenntniß von Gott und geistigen Dingen in seinen Begrif fassen, aber da diese nicht das rechte Organ ist, so hilft sie nichts zur Seligkeit, sondern verhindert selbige vielmehr und ist die größte Ursache des Abfalls von Gott gewesen. Das vernünftige Prinzip (die Vernunft) zerknirscht den heiligen Samen und empört sich gegen das göttliche Prinzip (gegen Christum). Denn obgleich Christus sich im weiten Sinne in allen Menschen befindet, weil ein göttliches übernatürliches Licht (vehiculum Dei) in Allen ist, so ist Christus doch nicht in Allen gestaltet, sondern der gottlose und seiner fleischlichen Vernunft folgende Mensch kreuziget Christum in sich, so daß er keine Gestalt in ihm gewinnen kann. Hierdurch zieht der Mensch selbst sich seine Verdammniß zu. Ja er würde auch stets in diesem Zustande der Bösartigkeit und Verdammniß bleiben, wenn Gott ihn nicht aus demselben hülfe. So wie also nach der mystischen Lehrart Gott der erste Grund des Erkennens ist, so ist er auch der erste Grund des Han-

delns in Hinsicht auf das Gute. Hierunter meint aber der Mystiker nicht, daß Gott oder die Vorstellung von Gott und seinem heiligen Gesetze der oberste Bewegungsgrund ist, der ihn antreibt, seine Kräfte zur Ausübung des Guten anzuwenden, und blos dazu dient, seinem schon an sich bewegenden Vernunftgesetze eine höhere Sanction zu geben, sondern Gott ist ihm der allein wirkende Grund alles Guten, das der Mensch denkt und vollbringt. Der Mensch verhält sich bei den Wirkungen Gottes ganz passiv und harret so lange, bis sich Gott aus Liebe in dem Saamen seines Herzens bewegt. Er selbst kann durch eigne Kräfte nichts thun, das gut ist, sondern Alles kommt von Gott und aus seiner Liebe. Denn wenn je ein Mensch wirklich etwas Gutes thut, so rührt solches nicht von seiner Natur her, in so fern er ein Mensch oder der Sohn Adams ist, sondern von dem Saamen Gottes, der als eine geistige Heimsuchung des Lebens in ihm ist, um ihn aus diesem natürlichen Zustande zu helfen. Es hängt zwar vom Willen des Menschen ab, ob er die Wirkungen der Gnade zulassen, oder die ihm wirklich angebotene Gnade verwerfen will,

aber auch dieser Wille ist Gottes Werk und der Mensch ist erst dann ein Mitwirkender, nachdem die Gnade einen Willen in ihm hervorgebracht hat. In einigen herrscht sogar die Gnade so überflüßig, daß sie die Seligkeit nothwendig erhalten müssen und Gott läßt es nicht zu, daß sie widerstehen.

So wie nun aber der Mensch überhaupt nichts dazu beitragen kann, seine Besserung und Seligkeit selbst zu bewirken, so kann er auch auf keine Weise die Wirkungen Gottes an sein Herz beschleunigen. Denn da das göttliche Licht und der innere Saame keine natürliche Kraft der Seele ist, so kann er denselben auch nicht erregen und bewegen, wenn es ihm gefällt, sondern der Saame bläset und kämpfet mit dem Menschen, nachdem es der Herr für gut findet. Aber alle Menschen können sicher darauf rechnen, daß dieses mit ihnen geschieht. Gott selbst hat für jeden Menschen einen Tag oder eine Zeit der Heimsuchung festgesetzt, wo das Herz durch das Licht und durch die Gnade erweicht und zärtlich gemacht wird, und wo Gott jedem ein Maaß von seligmachendem, zulänglichem und übernatürlichem Licht und Gnade

giebt. So lange diese Zeit währet, ist es einem jeden auch möglich selig zu werden, wofern er nicht muthwilligen Widerstand leistet. Ist aber dieser Tag der Heimsuchung vorbei, so hört Gott auf, fernerhin auf ihn zu wirken, und dann verstockt Gott sein Herz, im Fall er die ihm angebotene Gnade verworfen hat.

Aber auch diejenigen, in welchen Christus bereits eine Gestalt gewonnen hat, werden nicht sogleich vollkommen, sondern es ist blos möglich, daß sie nicht als tägliche Uebertreter des göttlichen Gesetzes erfunden werden. Doch wenn diese Menschen auch nicht in allen Stücken vollkommen sind, so werden in ihnen doch gute und vollkommene Werke durch den Geist Christi hervorgebracht; denn nicht der unvollkommene Mensch, sondern der vollkommene Geist thut ja diese Werke. Zwar können Menschen, welche zu dieser Vollkommenheit gelangt sind, wieder in Ungerechtigkeit verfallen, aber sie werden nie so schwach, daß sie nicht wieder aufstehen könnten. Ja man kann endlich in einen Zustand kommen, wo dem wiedergebornen Gemüth die Gerechtigkeit zu vollbringen so natürlich wird, daß

er in dieser Standhaftigkeit des Zustandes nicht sündigen kann. Aber alles dieses wirket Gott. Und wenn gleich nach dem Mystizism die Verdammniß allein vom Menschen herrührt, so kommt die Seligkeit desselben doch nur allein auf Gott an.

II.

Erster Grund des Handelns in der philosophischen Religionslehre.

Die kritische Philosophie unterscheidet den Menschen nach seinem sinnlichen und nach seinem intelligibeln Character und bahnt durch diesen wichtigen Unterschied den einzig möglichen Ausweg aus dem sonst undurchdringlichen Labyrinth, in welchem sich vormals der Philosoph befand, wenn er die Freiheit des menschlichen Willens und die Moralität des Menschen erklären wollte. Der Mensch, nach seinem sinnlichen Character, macht einen Theil der Körperwelt aus und ist ein Glied in der Kette sichtbarer Naturdinge. Alle Handlungen, welche er als sinnliches Wesen ausübt, sind, so wie er selbst, Erscheinungen in Raum

und Zeit, wovon die wirkende Ursache in einer andern Erscheinung der vorhergegangenen Zeit liegt, die nicht mehr in der Gewalt des handelnden Subjects ist. Diese Erscheinungen erfolgen nothwendig aus ihren zureichenden Ursachen nach den unabänderlichen Gesetzen der Natur, und lassen sich nie anders, als aus andern vorhergegangenen Erscheinungen erklären. Der Mensch ist also seinem sinnlichen Character nach den nothwendigen Gesetzen der Natur unterworfen, und keine seiner Handlungen ist in dieser Rücksicht frei zu nennen.

Ganz anders verhält es sich mit dem Menschen seinem intelligibeln Character nach. Als ein geistiges und moralisches Wesen steht er weder in der Reihe sinnlicher Naturgegenstände, noch sind seine Handlungen als Erscheinungen in Raum und Zeit zu betrachten. Der Grund von Allem, was er in dieser Hinsicht thut, liegt nicht in der Reihe der Erscheinungen der verflossenen Zeit, über die er nicht mehr Gewalt hat, sondern mit jeder seiner Handlungen fängt er selbst eine neue Reihe an. Er ist nicht einer fremden äußern Gesetzgebung unterworfen, son-

dern er ist sich durch seine Vernunft selbstgesetzgebend. Und eben dieses unbedingte practische Gesetz der Vernunft, dessen wir Menschen uns unmittelbar bewußt sind, ist auch zugleich hinreichend, unsern Willen unmittelbar zu bestimmen und zu bewegen, und wir bedürfen keiner anderweitigen Triebfedern, um die Gegenstände unseres Willens wirklich zu machen, als blos des practischen Vernunftgesetzes. Wir Menschen sind also unserm intelligibeln Character nach freie Wesen, weil unsere Vernunft uns nicht allein unbedingte Gesetze giebt, sondern uns auch unmittelbar zur Ausübung derselben antreibt. Wenn wir nun von dem ersten Grund des Handelns im Menschen sprechen, so betrachten wir den Menschen seinem intelligibeln Character nach, als ein moralisches Wesen. Nach der kritischen Philosophie ist die practische Vernunft der erste und hinlängliche Grund des Handelns. Um moralisch gut zu handeln, darf der Mensch nicht an ein höchstes Wesen, als seinen Gesetzgeber und Richter glauben, sondern er darf nur sich seines Vernunftgesetzes bewußt seyn. Aus seiner Vernunft entwickelt er die Summe seiner Pflichten, aus ihr

nimmt er den Bewegungsgrund zur Ausübung derselben, und es ist die Schuld des Menschen selbst, wenn er sich noch nach andern Triebfedern umsieht. Die Moral besteht für sich selbst als eine auf die bloße Menschenvernunft gegründete Wissenschaft, und durch sie gelangen wir erst zum Glauben an Gott und zur Religion, wodurch die Zahl unserer Pflichten gegen Menschen nicht vermehrt wird, sondern welche blos dazu dient, unsere Vernunft bei ihrem Streben nach dem höchsten Gut mit sich selbst in Einstimmung zu bringen. Zwar handeln wir Menschen nicht immer nach den Gesetzen der Vernunft (nicht gesetzmäßig) sondern wir folgen öfters blindlings dem Naturmechanism, noch seltener handeln wir blos aus Achtung für das Gesetz unserer Vernunft, d. i. moralisch, sondern wir gehorchen mehr den Trieben der Sinnlichkeit und machen uns durch diese Umkehrung der Triebfedern, welche wir zum obersten Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maxime aufnehmen, zu bösen Menschen, aber wir müssen uns doch selbst gestehen, daß wir jederzeit gut und um des Guten willen handeln sollen und auch des-

halb können. Auch der größte Bösewicht, wenn er über seine Handlungen die Vernunft zu Rathe zieht, mißbilligt sein Verfahren und erklärt, daß er ganz anders hätte handeln sollen und können, so unmöglich es ihm auch in dem Augenblick der bösen That zu seyn schien und so wenig er auch für die Zukunft, stets gut zu handeln, sich verbürgen möchte.

Der Mensch als freihandelndes Wesen hat also einen Bestimmungsgrund zu einem guten und bösen Character, ein gutes und böses Prinzip in sich, aber beides, sowohl das Gut- als Bösesein ist ein Act seiner Freiheit und ihm allein zuzurechnen. Von dem freien Willen des Menschen hängt es allein ab, ob er die Triebfedern der Sinnlichkeit oder des Vernunftgesetzes in seine Maxime aufnehmen will. Im erstern Fall ist sein Wille böse, im letztern aber ein guter Wille. Der gute oder böse Wille entscheidet blos über die Moralität des Menschen und nicht die Ausübung oder Unterlassung einer gesetzmäßigen Handlung. Nichts ist im Menschen gut, als blos sein guter Wille. Denn eine gesetzmäßige Handlung kann mit bösem Willen verübt werden und oftmals ist der gute Wille bei

aller Anstrengung, der entgegenstehenden Hindernisse wegen, nicht im Stande, sein Object wirklich zu machen, d. h. die beabsichtigte gute Handlung zu vollbringen. Kommt es nun aber nicht auf die in der Erfahrung wahrgenommenen Handlungen des Menschen, sondern blos auf seinen Willen und auf die Gesinnung an, um die Moralität des Menschen zu bestimmen, so folgt daraus, daß der Mensch nicht theils gut, theils böse seyn kann, denn sonst müßte sein Wille zugleich gut und böse seyn, welches sich widerspricht.

Da nun alle Menschen, wenn auch nicht durchaus und geflissentlich die Triebfedern der Sinnlichkeit zum Bestimmungsgrund ihres Willens machen, doch wenigstens die gelegentliche Abweichung von dem Bewegungsgrunde des Vernunftgesetzes in ihre Maxime aufnehmen, mithin böse sind, so ist freilich durch unsere theoretische Vernunft nicht zu begreifen, wie der böse Mensch, durch eigne Kraftanwendung das Gute in sich wiederherstellen, d. h. das Vernunftgesetz zur obersten und einzigen Triebfeder aller seiner Handlungen machen könne, denn sonst hätte er sich ja schon von jeher in dieser Reinigkeit und Heiligkeit

seiner Maximen erhalten können und nie böse seyn dürfen; aber dessen ohngeachtet kann Niemand, um des Vernunftgesetzes willen, an der Möglichkeit dazu zweifeln, ja er sieht sich durch dasselbe sogar dazu verpflichtet, und überzeugt sich auch durch seinen practischen Vernunftgebrauch, daß er ein guter Mensch werden könne.

Zwar können wir eine Gnadenwirkung, d. h. eine Mitwirkung Gottes zu unserer Besserung, wodurch das, was unser Vermögen übersteigt, werde ergänzt werden, als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder zum theoretischen noch practischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen, denn es ist für uns nichts Wesentliches, zu wissen, was Gott zu unserer Seligkeit thue oder gethan habe, aber wohl, was wir selbst zu thun haben, um selbst eines höhern Beistandes würdig zu werden, welche Würdigkeit wir ohne moralische Selbstthätigkeit niemals erlangen können.

III.

Prüfende Vergleichung der practischen Prinzipien.

Die auffallendste Verschiedenheit der practischen Prinzipien im reinen Mystizism und in der philosophischen Religionslehre leuchtet zuvörderst dadurch hervor, daß der Mystiker Gott allein, als den ersten und einzigen Grund aller Moralität im Menschen annimmt, da der kritische Philosoph ihn blos aus der Vernunft ableitet. Dem Mystiker, der schon durch den Ausdruck: fleischliche Vernunft zu erkennen giebt, daß er keine richtige Vorstellung vom menschlichen Vernunftvermögen besitzt, der auch nicht (welches die Quelle aller seiner irrigen Vorstellungen ist) den forschenden vom gesetzgebenden Vernunftgebrauch unterscheidet, ist gerade die Vernunft das größte Hinderniß des Guten. Nach seiner Meinung unterdrückt die Vernunft, weil er nur ihren Gebrauch zu pragmatischen Zwecken zu kennen scheint, den Keim des Guten, welchen Gott in die Menschennatur pflanzte, und widersetzt sich unaufhörlich den göttlichen

Einwirkungen zu unserer Besserung. Dieser Behauptung ganz entgegengesetzt stellt die kritische Philosophie die Vernunft als die einzige Gesetzgeberin im Menschen dar, wodurch selbst höhere Einwirkungen — wenn diese auf eine übernatürliche Art statt finden — erst möglich und für uns empfänglich werden. Denn für den Menschen ist nichts Pflicht, wenn es auch durch eine höhere Gesetzgebung geboten werden sollte, was nicht zugleich als solche aus dem Gesetze der Vernunft erkannt wird. Durch dieses ihr heiliges Gesetz treibt sie zugleich den Menschen zum Guten an, wirkt als alleinige und hinreichende Triebfeder zur Ausübung aller Pflichtgebote und ist dadurch die einzige Quelle menschlicher Sittlichkeit.

Also weicht die kritische Philosophie von dem Mystizism nicht allein in dem ersten gesetzgebenden Grunde, sondern auch in dem Bewegungsgrunde zur Beobachtung der Gesetze ab, wodurch beide Moralsysteme eine ganz ungleichartige Beschaffenheit erhalten. Der Mystiker stellt in dem göttlichen Willen, als obersten Bewegungsgrunde ein materielles Moralprinzip auf, welches nie allgemein gül-

tig seyn kann. Der kritische Philosoph nimmt in seinem kategorischen Imperativ ein formelles Prinzip an, welches durch die bloße Form der Gesetzgebung den Willen bestimmt und für alle vernünftige Wesen gilt. Nichts kann abweichender seyn, als diese practischen Prinzipien des Mystizism und der Religionslehre, und aus dieser Verschiedenheit fließen auch alle übrige einander widersprechende Folgerungen über die Moralität des Menschen, welche wir jetzt näher beleuchten wollen.

Nach dem, wie der Mystiker die Handlungsweise des Menschen und den ersten Grund seines Handelns darstellt, ist der Mensch kein moralisches Wesen, er besitzt keine Freiheit des Willens, seine Handlungen sind weder gut noch böse zu nennen, da sie nicht durch eigne Gesetzgebung und mit freiem Willen verübt werden; sie sind daher auch keiner Zurechnung fähig, weil dabei nicht der Mensch, sondern Gott allein wirksam ist. In der kritischen Philosophie weisen dagegen Freiheit des Willens und Sittengesetz der Vernunft wechselseitig auf einander hin und jede Handlung, die der vernünftige Mensch thut, wird als von ihm allein abhän-

gig, auch ihm allein zurechnungsfähig erklärt. Zwar behauptet der Mystiker sehr inconsequent, daß die bösen Handlungen den Menschen strafbar machen und daß er selbst die Ursache seiner Verdammniß ist, weil er sich selbst in spätern Jahren mit dem von Adam fortgepflanzten sündlichen Keim vereinigt, und scheint dadurch auf einen Act der Freiheit bei dieser Vereinigung mit dem Saamen der Sünde hinzudeuten, aber er nimmt doch auch zugleich an, daß mancher Sünder, der die Zeit der Gnade unbenutzt hat vorbeistreichen lassen, von Gott so verstockt werde, daß er nach dessen Willen böse bleiben muß, welches alle Willensfreiheit aufhebt. Eben so erklärt er alle gute Handlungen als Wirkungen Gottes, wobei der Mensch nichts thut und wobei ihm blos das Verdienst bleibt, daß er sich der göttlichen Gnade nicht widersetzt, sondern passiv eine höhere Kraft nach Gefallen in sich wirken läßt. Ja selbst dieses, auf eine gewisse Freiheit des Willens hindeutende Stillhalten hebt der Mystiker wieder auf, wenn er sagt, daß Gottes Kraft öfters so gewaltsam zur Seligkeit des Menschen wirkt, daß er nicht widerstehen kann, sondern sich wider

seinen Willen muß selig machen lassen. Nach dem Mystizism ist der Mensch also eine Maschine, die ruhig im Argen stehen bleibt, bis Gott in ihr einen Willen hervorbringt und die auch alsdann nur in sofern sich bewegen kann, als sie von der Kraft Gottes in Bewegung gesetzt wird. Nach der philosophischen Religionslehre ist der Mensch aber eine selbstständige und selbstthätige Person, die durch Autonomie und Willensfreiheit alleiniger Urheber ihrer Sittlichkeit ist. Abgerechnet also, daß diese Vorstellungsart des Mystikers auf sehr unwürdige Begriffe von Gott hinweiset, da gegenseitig durch die von der kritischen Philosophie dem Menschen zuerkannte Willensfreiheit und Selbstgesetzgebung der Weg zu dem erhabenen Begrif von Gottes Heiligkeit gebahnt wird, so zeigt sie noch ganz deutlich, daß der Mystiker weder in Rücksicht der moralischen Natur des Menschen, noch in der Bestimmung der Moralität des Menschen überhaupt mit dem kritischen Philosophen übereinstimmt.

Der Mystiker unterscheidet nicht so wie der kritische Philosoph den Menschen seinem sensibeln und intelligibeln Character nach,

(weshalb er auch von der Freiheit des Willens keinen Begrif hat) sondern er beurtheilt ihn blos, so wie er ihm erscheint, als Sinnenwesen, dessen Geisteskräfte stets von Sinnlichkeit affizirt sind. Sein Urtheil über menschliche Moralität ist also blos daher genommen, wie der Mensch der Erfahrung nach ist, nicht aber, wie er seinem intelligibeln Character nach seyn soll und seyn kann. Selbst nach der von Gott geschehenen Heimsuchung, wo der Mensch nun nicht mehr selbst, sondern eine von seiner Seele ganz abgesonderte Kraft, nemlich das göttliche Prinzip in ihm wirkt, setzt er die Vollkommenheit des Menschen in Vermeidung gesetzwidriger und Befolgung gesetzmäßiger Handlungen, wohin der Mensch nach und nach und durch Gewohnheit gelangen kann, ohne auf die Reinigkeit und Heiligkeit der Gesinnung zu sehen, welche doch blos darin besteht, daß der Mensch aus Achtung für sein Vernunftgesetz die Pflicht erfüllt. Nach dem Mystizism ist der Mensch ein Lohnknecht Gottes, weil er blindlings thut, was ihn Wille und Wirkung Gottes zu seyn däucht, aber er ist nicht ein freier Gottesverehrer, der sein Vernunftgesetz

mit

mit dem Gesetze Gottes für eins erkennt. Daher es dem Mystiker auch gleichgültig ist, ob der Mensch selbst, oder eine höhere Kraft in ihm diese gesetzmäßigen Handlungen thut, wenn nur, es sey der wirkende Grund auch welcher es wolle, das Gesetz erfüllt wird. Er sieht nur darauf, ob der empirische Character des Menschen gut, d. i. legal, ist, wenn gleich der intelligible böse ist.

Diesem ganz entgegengesetzt unterscheidet die philosophische Religionslehre den zur Fertigkeit gewordenen festen Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht, oder die Tugend der Legalität, als ihrem empirischen Character nach (virtus phaenomenon), von der Erfüllung seiner Pflicht, weil es Pflicht ist und aus Achtung für das Vernunftgesetz, d. i. der Tugend, dem intelligibeln Character nach (virtus noumenon). Zu der erstern, welche blos eine Gesetzmäßigkeit unserer Handlungen ist, bedarf es eben keiner Herzensänderung, sondern nur einer Aenderung der Sitten, zu welcher allmähligen Reform Gewohnheit, äussere Umstände, andere Menschen und auch höhere äußere Kräfte behülflich und wirksam seyn können; aber zur letztern, um nemlich

nicht blos ein gesetzlicher, sondern auch ein moralisch guter Mensch zu werden, ist es nöthig, daß der Mensch selbst eine Revolution mit seinen Gesinnungen vornehme und daß er anstatt durch Triebfedern der Sinnlichkeit sich blos durch das Vernunftgesetz zu seinen Handlungen bestimme und, durch eignen Willen, in sich einen guten Character begründe.

Aus diesen verschiedenen Begriffen von Moralität und Tugend folgt auch, daß der Mystiker Stufen der Vollkommenheit im Menschen annimmt und denselben Menschen zu gleicher Zeit für theils gut, theils böse hält, weil er seine Moralität nach den in der Erfahrung mehr oder minder bemerkten gesetzmäßigen Handlungen (nach dem empirischen Character) beurtheilt, da doch der kritische Philosoph, der die Tugend nur nach der Heiligkeit der Gesinnung bestimmt, hieraus deutlich folgert, daß der Mensch nur entweder gut oder böse sey, je nachdem sein Wille und die Maxime seiner Handlungen gut oder böse ist. Denn nicht das Nebeneinanderseyn guter und böser Gesinnungen und die Aeußerung derselben in gesetzmäßigen und gesetzwidrigen Handlungen, noch der Ueberschuß der

erstern vor den letztern macht den Menschen zum guten Menschen, sondern die moralische Ordnung derselben, wenn nemlich die von der Sinnlichkeit hergenommenen Maximen jederzeit den, aus dem Vernunftgesetz gezogenen Maximen untergeordnet sind.

Eben so sehr weicht die Behauptung des Mystizisms von der Religionslehre ab, daß der Mensch endlich in einen Zustand gelange, wo es ihm so natürlich wird, die Gerechtigkeit zu vollbringen, daß er ohnmöglich sündigen kann, folglich, nach mystischen Begriffen von der Tugend, vollkommen ist; denn der kritische Moralist nimmt, seinen Begriffen von Tugend und der Erfahrung gemäß, an, daß der gute Wille des Menschen im immerwährenden Kampf mit den Trieben der Sinnlichkeit stehe, daß der Mensch nie zur Heiligkeit gelangen, sondern nur in einem unendlichen Fortschritte sich der Idee der Heiligkeit nähern könne, und, weil die Erreichung dieses Ziels unbedingte Forderung der Vernunft ist, auch mit allen Kräften dahin streben müsse. Von der allmähligen Annäherung zu diesem Ziel ist aber nach der kritischen Philosophie kein Mensch ausgeschlossen, welches doch der

Mystiker von denen, die den Tag der Heimsuchung vorbeilassen, behauptet, sondern jeder Mensch kann, wenn er will, ein guter Mensch werden. Seine Willensfreiheit und Selbstgesetzgebung sichern ihm die Möglichkeit gut zu werden.

Wollte aber Jemand aus den gleichen Benennungen „gutes und böses Prinzip“ welche sich in beiden Systemen finden, auf die Uebereinstimmung des Mystizisms mit der Religionslehre schließen, der bemerke nur, abgesehen von dem verschiedenen Begriffe, welche beide Systeme mit diesen Ausdrücken verbinden (zu deren Erörterung wir im nächsten Abschnitt kommen) die von einander abweichende Anwendung, welche beide davon auf die Moralität des Menschen machen. Der Mystiker nimmt nur bei der Vereinigung des Menschen mit dem in ihm befindlichen bösen Prinzip einen Act der Freiheit und eine hieraus entspringende Zurechnung an, aber diesen Gebrauch der Freiheit und diese Selbstthätigkeit spricht er ihm bei der Weckung und Belebung des in ihm vorhandenen guten Prinzips gänzlich ab und schreibt das Werk der Besserung allein der Gottheit zu.

Vielleicht aber findet man darin die größte Aehnlichkeit beider Systeme, daß beide es für unbegreiflich erklären, wie der von Natur böse Mensch sich durch eigne Kraft zu einem guten Menschen umwandeln könne? Auch mit diesen Aeußerungen verbinden Beide verschiedene Begriffe! Der Mystiker verwechselt die Begreiflichkeit, d. h. die Möglichkeit der Einsicht, mit der Möglichkeit dieser Wiederherstellung des Guten selbst, und zieht hieraus ganz verschiedene Folgerungen. Weil er es nicht a priori begreifen kann, wie der sonst böse Mensch durch sich selbst wieder gut werden soll, so schließt er daraus, daß es ihm auch unmöglich sey und nimmt sogleich seine Zuflucht zu einer Gnadenwirkung Gottes, wodurch unsere Handlungsweise vom Bösen zum Guten umgeändert wird. Obgleich eine solche Gnadenwirkung Gottes, sie mag zur Verstandeserleuchtung, oder zur Herzensbesserung wirksam seyn, jederzeit etwas übernatürliches ist und unsere Verstandeseinsicht übersteigt, so wähnt der Mystiker doch innere und äußere Erfahrung davon zu haben, welches die Religionslehre offenbar für Adeptenwahn, Schwärmerey und Aberglauben erklärt. Auch

ist die Annahme einer Gnadenwirkung als Grund des Guten, der Tod aller Moralität und die Quelle eines verderblichen geistlichen Eigendünkels. Durch den Wahn einer innerlich empfangenen Erleuchtung und durch das vermeintliche Gefühl einer innern Gnadenwirkung, spannt der Mensch seine zur moralischen Bearbeitung ohne dies schon verdrossene Vernunft von aller Thätigkeit ab. Durch ein frommes Nichtsthun und Harren glaubt er gut und ein Liebling Gottes zu seyn und sieht mit geistlichem Stolze auf alle diejenigen herab, welche im Glauben an die Kraft ihrer Vernunft sich ihre Tugend sauer werden lassen und ihre Gottesfurcht in einem guten Lebenswandel beweisen wollen.

Die philosophische Religionslehre behauptet zwar gleichfalls, daß wir es nicht a priori einsehen können, wie der Mensch, der von Natur böse ist, sich selbst wieder gut machen könne — in sofern wir nemlich auf den Zeitursprung des Bösen (malum derivatum) sowohl, als auch des Guten (virtus phaenomenon) Rücksicht nehmen — aber sie behauptet wegen des Vernunftgesetzes auch die nothwendige Verbindlichkeit, es zu sollen, und da-

durch auch die Möglichkeit, es zu können. Denn wenn die kritische Moralphilosophie sagt: wir sollen gute Menschen seyn, also können wir es auch, so heißt das nicht blos: wir müssen um des innern Gesetzes willen glauben, daß es auf irgend eine Art, die wir vielleicht nicht einsehen können, geschehen werde, sondern wir sind uns um des moralischen Gesetzes willen bewußt, daß wir, die wir uns selbst ein Gesetz geben und uns durch dasselbe nothwendig verpflichten, auch es selbst müssen erfüllen können. So viel weiß der Mensch durch seine practische Vernunft, was er selbst soll und kann. Alle übernatürliche Ergänzung seines moralischen Unvermögens ist ihm unerforschlich; er kann sie daher auch nicht in seine Maxime, zu denken und zu handeln, aufnehmen, wenn er auch die Möglichkeit oder Wirklichkeit derselben nicht bestreiten kann. Sollte in dem unerforschlichen Felde des Uebernatürlichen etwas mehr seyn, als die Vernunft sich verständlich machen kann, was aber doch zur Ergänzung ihres moralischen Unvermögens gehört, so rechnet sie zwar darauf, daß es ihr auch unerkannt zu statten kommen werde, aber sie läßt dies ganz bei Seite gestellt, wenn da-

von die Rede ist, was sie selbst soll und kann und was zur eignen Moralität des Menschen gehört. Uebrigens ist es nicht weniger begreiflich, wie ein von Natur böser Mensch durch eigne Kraftanwendung gut werden könne, als wie er, mit ursprünglichen Anlagen zum Guten, habe böse werden können. Hat er sich böse machen können — wovon das Wie uns freilich unerforschlich ist — so muß er sich auch wieder gut machen können, da beides von seinem freien Willen abhängt und letzteres noch durch das Vernunftgesetz geboten wird. Wir müssen zur bessern Einsicht dessen nur die allmählige Reform der Sinnesart (die Tugend dem empirischen Character nach) von der Revolution der Denkungsart (der Tugend dem intelligibeln Character nach) unterscheiden, bei welcher letztern es nur auf die feste Entschließung ankommt, das Sittengesetz zur obersten Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen, wodurch der Mensch sich sogleich vor einem Herzenskündiger als guter Mensch darstellt. Dem sensibeln Character des Menschen nach mag die Wiederherstellung des Guten durch Freiheit gegen die Naturtriebe immerhin unbegreiflich seyn,

so ist sie es doch nicht dem intelligibeln Character nach.

Diese Behauptung hängt ganz genau mit der in der kritischen Philosophie bestimmten Freiheit des Willens zusammen. Daß wir einen freien Willen haben, können wir auch nicht theoretisch einsehen und beweisen; aber aus dem uns unmittelbar bewußten Vernunftgesetz schließen wir auf unsern freien Willen, d. i. das Vernunftgesetz ist die ratio cognoscendi der Freiheit, obgleich wir gegenseitig kein Vernunftgesetz uns geben könnten, wenn wir nicht freien Willen hätten, d. h. der freie Wille ist die ratio essendi des Vernunftgesetzes. Welcher vernünftige Mensch zweifelt nun aber wohl an seinem freien Willen, und zwar nicht blos an der Möglichkeit, sondern auch an der Wirklichkeit. Wer sollte also auch wohl daran zweifeln, daß wir selbst unsere Denkungsart zum Guten ändern können, da das Vernunftgesetz es gebietet, und wir nicht anders freie und moralische Wesen seyn können.

Es mögen daher immerhin höhere Kräfte zu unserer Besserung wirksam seyn, so kann uns dies nicht von unserer Selbstthätigkeit

entbinden. Das Gute entspringt so wie das Böse aus des Menschen freiem Willen. Wenn also auch eine höhere Kraft mir das Besserwerden erleichtern wollte, so muß ich es doch selbst wollen, nicht aber ein anderes Wesen für mich. In diesem thätigen guten Willen besteht aber schon die Tugend des Menschen ihrem wahren intelligibeln Character nach. Diesen Willen kann mir aber keine Kraft übernatürlich, als wenn er sonst zu meinem Wesen nicht gehörte, einflößen, weil ich sonst mich nicht selbst als ein persönliches Wesen gut nennen könnte und weil das Gutseyn nicht mein, sondern eines Andern Werk wäre. Ich muß also selbst in mir einen guten Willen und eine gute Maxime als Regel zum Gebrauch meiner Willkühr hervorbringen, wenn ich gut seyn will. Also kann ich zwar eine göttliche Gnadenwirkung als etwas Unbegreifliches einräumen, aber ich kann mich darauf nicht verlassen, daß Gott mich wohl zum guten Menschen machen werde, wenn es darauf ankommt, selbst ein guter Mensch zu werden.

Wenn nun der Mystiker unsere eignen Kräfte zur Selbstbesserung für unzulänglich

...art, weil sie nur zu natürlichen Zwecken hinreichen und zur moralischen Sinnesänderung, als wäre sie etwas Uebernatürliches, eine göttliche Wirkung für nothwendig erachtet, so behauptet der kritische Philosoph gerade das Gegentheil. Er sagt: wir Menschen sind zwar nicht immer im Stande, die natürlichen Zwecke im Leben unserm Wunsche gemäß zu erreichen, d. i. uns glücklich zu machen, weil wir sonst Herren der Natur seyn müßten, sondern wir können unsre Glückseligkeit allein von Gott erwarten, aber wir können uns selbst durch Tugend der Glückseligkeit würdig machen. Wir sind uns auch selbst bewußt, daß wir nur unter der Bedingung unserer selbsterworbenen Moralität eine ihr angemessene Glückseligkeit von einem heiligen Wesen erwarten können. Wenn wir auch nicht den Hang zum Bösen in unserer Natur durch menschliche Kräfte zu vertilgen, d. h. nicht die Menschheit in ihrer ursprünglichen Anlage aufzuheben im Stande sind, so können wir diesen Hang doch überwiegen und eben durch diesen Kampf gegen die Triebfedern der Eigenliebe tugendhaft werden.

Zweiter Abschnitt.

Prüfung der einzelnen Lehrsätze beider Systeme.

I.

Vom bösen Prinzip in der Menschennatur oder vom radicalen Bösen.

1) Darstellung desselben nach mystischen Begriffen.

Der Mystiker, welcher nicht nach vorhergefaßtem richtigen Begrif von Moralität überhaupt zur Beurtheilung der moralischen Beschaffenheit des Menschen schreitet, sondern den Menschen so nimmt, wie er ihm in der Erfahrung erscheint und nach diesen sinnlichen Aeußerungen sein Urtheil über ihn bestimmt, behauptet, daß die Menschen nichts

Gutes in ihrer Natur haben, weil Adam schon selbst es nicht hatte, hinfolglich seinen Nachkommen es auch nicht mittheilen konnte. Dagegen ist ein Saame der Sünde, der schon seiner eignen Natur nach sündlich ist, durch Adam auf alle Menschen fortgepflanzt worden. Diesem Uebel, welches der Mystiker zwar nicht als eine Erbkrankheit, aber doch als ein endemisches Uebel vorgestellt wissen will, kann sich kein Mensch entziehen. Alle werden mit dieser Krankheit behaftet. Und frägt man nach dem eigentlichen Sitz und und Grund derselben, so ist es die Sinnlichkeit des Menschen.

2) Darstellung des radicalen Bösen nach der philosophischen Religionslehre.

Der Mensch besitzt ursprüngliche Anlagen zum Guten, als thierisches, als vernünftiges Wesen und als eine moralische der Zurechnung fähige Person. Aber neben diesen hat er auch einen natürlichen Hang zum Bösen. Denn obgleich er die Achtung für das moralische Gesetz der Vernunft zum Bestimmungsgrund seines Willens anzunehmen im

Stande ist, so ist sein Herz doch entweder zu schwach, um dieser Triebfeder, gegen seine sinnliche Neigung zu folgen, oder er vermischt mit seinen moralischen Triebfedern zur Ausübung des Guten noch andere unmoralische, oder er hat endlich den Hang, nicht moralische Triebfedern der Triebfeder aus dem moralischen Gesetz vorzuziehen und die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern des freien Willens umzukehren, wodurch die Denkungsart und Gesinnung gänzlich verderbt wird. Da nun, dem Zeugniß der Erfahrung gemäß, ein solcher verderbter Hang in allen Menschen, so bald sich der Gebrauch ihrer Freiheit äußert, gewurzelt ist und diese Umkehrung seiner Maximen von dem Menschen in seiner Gattung gilt, (das heißt aber nicht: das Böse folgt aus dem Begrif der Menschengattung) so ist der Mensch von Natur böse und sein Hang ein radicales, angebornes Böses zu nennen.

Der Grund dieses Bösen liegt aber weder in der Sinnlichkeit des Menschen, noch in einer Verderbniß der moralischen, gesetzgebenden Vernunft, sondern muß allein in dem freien Willen des Menschen, daß er die

Triebfedern der practischen Vernunft den Triebfedern der Selbstliebe unterordnet, gesucht werden; denn das Böse kann nur aus dem moralisch-Bösen, nicht aber aus den Schranken unserer Natur entspringen und muß uns selbst zugerechnet werden können. Hier bleibt nun aber noch die Frage übrig: woher wird aller Menschen Wille zur Aufnehmung einer bösen Maxime bestimmt? Welches ist die erste Ursache dieses bösen Hanges? Wenn wir so über die Abstammung des radicalen Bösen aus seiner ersten Ursache oder über den Ursprung desselben nachforschen, so ist hier erstlich ein Zeitursprung denklich, der uns aber jene Frage nicht auflöst, wir mögen in unserm eignen Leben bis zum ersten Augenblick desselben, oder bis auf Adam zurückgehen, wo denn die Anerbung dieses Bösen die unschicklichste Vorstellungsart ist, sich dieses Phänomen zu erklären. Zweitens können wir uns diesen Ursprung als einen Vernunftursprung denken, wo wir denn nicht das Böse als Begebenheit in der Welt auf ihre Natururſache in der verflossenen Zeit, sondern auf ihre Ursache in der Vernunftvorstellung, abgesehen von aller Zeit-

bestimmung beziehen. Von einer moralischen Beschaffenheit aber, wie die des bösen Hanges, welche uns soll zugerechnet werden, einen Zeitursprung zu suchen, ist ungereimt, weil die wirkenden Ursachen in der Zeit für uns unzurechnungsfähig sind und wir dadurch auch nur das zufällige Daseyn des Bösen erklären können. Wir müssen also blos nach dem Vernunftursprung fragen und uns bey jeder einzelnen Handlung den Menschen so denken, als wenn er aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergegangen wäre, um nach dieser intelligibeln That den Hang zum Bösen zu bestimmen und wo möglich zu erklären.

Aber dieser Hang zum Bösen bleibt uns in Rücksicht seines Grundes unerforschlich, denn da er uns zugerechnet werden kann, folglich aus der Freiheit entspringen muß, so würde er immer schon eine böse Maxime als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, welches der ursprünglichen Anlage des Menschen zum Guten widerspricht. Folglich ist für uns kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen seyn könne. Denn von diesem ersten subjectiven Grund der Annehmung einer bösen

Maxi-

Maxime wiederum einen Naturtrieb als Ursache angeben zu wollen, wäre ungereimt, da alsdann das Böse nicht mehr ein Act der freien Willkühr, mithin nicht zurechnungsfähig wäre.

3) Vergleichung beider Vorstellungsarten vom radicalen Bösen.

Aus dieser Nebeneinanderstellung des radicalen Bösen nach der Bestimmung des Mystizisms und der Religionslehre ergiebt sich sehr deutlich, daß beide, sowohl über den Begrif des Bösen selbst, als auch über den Grund und Ursprung desselben sehr von einander abweichen. Diese Verschiedenheit zeigt sich schon dadurch, daß der Mystiker nichts Gutes in der Menschennatur annimmt, sondern dieselbe für ursprünglich verderbt hält, folglich alles Handeln des Menschen vom Bösen anfangen läßt, da doch die Religionslehre vom Menschen behauptet, daß er ursprüngliche Anlagen zum Guten besitzt, welche er nie vertilgen kann, ja selbst jede seiner bösen Handlungen so erklärt, als wenn er aus

dem Zustand der Unschuld zum Bösen übergegangen wäre.

Eben so abweichend, als dieses Urtheil über die ursprünglichen Anlagen des Menschen, ist auch ihr Begrif vom radicalen Bösen. Beide sagen zwar: der Mensch ist von Natur böse, nur beide verbinden mit diesem Ausdruck einen ganz verschiedenen Begrif. Der Mystiker, der bei dem Wort Natur nur an die sinnliche Beschaffenheit des Menschen denkt, versteht unter Natur nichts anderes, als den Grund sinnlicher Erscheinungen im Menschen, welcher also das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit ist. Der kritische Philosoph versteht dagegen unter Natur des Menschen den subjectiven Grund des Gebrauchs seiner Freiheit, der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht. Nach diesem verschiedenen Begrif des Wortes: Natur, verbinden auch Beide mit dem radicalen Bösen einen verschiedenen Begrif. Der Mystiker, welcher auf dem empirischen Wege blos dem in die Sinne Fallenden bei den menschlichen Handlungen nachspürt, um das böse Prinzip des Menschen in seiner wahren Beschaffenheit zu er-

gründen, bleibt am Ende bei einem sinnlichen Reiz stehen, welcher den Menschen gegen Gottes Willen zu handeln anlockt und nimmt diesen in der sinnlichen Natur des Menschen befindlichen Trieb, oder den Grund dieses Triebes (der auch nicht anders als sinnlich seyn kann) für den Saamen der Sünde oder für das böse Prinzip an. Er führt also den Grund des Moralisch-Bösen, weil er nicht wie der kritische Philosoph den Vernunftursprung vom Zeitursprung unterscheidet, auf Natursachen zurück, welches dem Begrif von Moralität gänzlich widerspricht. Der kritische Philosoph, welcher auf dem intelligibeln Wege das Moralisch-Böse, so wie das Gute, nur aus der Willensfreiheit herleitet, bleibt, um den Begrif des bösen Prinzips zu bestimmen, bei einem subjectiven Grunde oder bei einer Maxime, die der Bestimmungsgrund der freien Willkühr ist, stehen, und nennt eben diese erste Maxime oder subjective Regel, welche sich der Mensch zum verkehrten Gebrauch seiner Willensfreiheit macht (welche also immer selbst ein Act der Freiheit, oder eine intelligible That ist) das böse Prinzip. Nach dem Mystizism ist also der

Mensch von Natur böse, weil er in seiner Sinnlichkeit einen Trieb hat gegen Gottes Willen zu handeln; nach der philosophischen Religionslehre aber, weil er die Maxime hat, den Trieb der Sinnlichkeit mit Hintansetzung der Triebfeder aus dem Vernunftgesetz zum Bestimmungsgrund seines Willens anzuwenden. Nach dem Erstern ist also das radicale Böse ein (dem Menschen nicht anzurechnender) Naturtrieb; nach Letzterer aber ein (verantwortlicher) Act der Freiheit, eine intelligible That.

Schon die Vorstellung des bösen Prinzips als einer Krankheit beweiset, daß der Mystiker dasselbe in die physische Natur des Menschen setzt, und dieses wird durch die von Adam her auf alle Menschen geschehene Fortpflanzung, die auch nicht anders als physisch seyn kann, noch mehr bestätigt. Selbst wenn die Vertheidiger des Mystizisms behaupten: der Mystiker setze den Grund des Bösen in die Selbstliebe des Menschen, so wird dadurch nichts abgeholfen, denn auch die Selbstliebe, wäre sie auch die vergleichende, beruht auf Sinnlichkeit, welche als physische Beschaffenheit des Menschen kein Grund des Bösen

seyn kann. Es weicht also auch diese Vorstellungsart der Mystiker von der Religionslehre ab, da letztere nicht eine Triebfeder der Selbstliebe, oder die Selbstliebe selbst, für den Grund des Bösen erklärt, sondern eine Maxime, welche die Triebfeder der Selbstliebe als Bestimmungsgrund des Willens dem Vernunftgesetz vorzieht, oder das Annehmen der Selbstliebe zum Prinzip aller unserer Maximen.

Aus dieser verschiedenen Vorstellungsart von dem radicalen Bösen läßt sich nun noch deutlicher abnehmen, warum der Mystiker den Menschen, selbst nachdem die Gnade in ihm schon wirksam gewesen, theils gut, theils böse, und Stufen in seiner moralischen Besserung annimmt, da der kritische Philosoph nur Eins oder das Andere gelten läßt. Der Erstere sieht nemlich nicht auf die Maxime der Willensbestimmung, sondern blos auf das, in der Erfahrung erkennbare Gesetzmäßige und Gesetzwidrige menschlicher Handlungen, und da findet er denn freylich, daß derselbe Mensch bisweilen gut (gesetzmäßig) bisweilen böse (gesetzwidrig) handelt. Aber der kritische Philosoph, der bei Bestimmung des moralisch Guten oder Bösen auf die Maxime des

Willens steht, erklärt den Menschen nur für Eins von Beiden, entweder gut oder böse. Denn hat der Mensch das moralische Gesetz als obersten Bestimmungsgrund seines Willens in seine Maxime aufgenommen, d. h. ist er gut, so kann er nicht zugleich die Triebfeder der Sinnlichkeit zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens in seine Maxime aufgenommen haben, d. h. böse seyn; denn das moralische Gesetz, das zur Ausübung der Pflicht nöthigt, ist ein einziges und allgemeines Gesetz, und eben so ist auch die darauf bezogene Maxime allgemein. Wäre nun aber für gewisse Fälle noch ein zweiter Bestimmungsgrund des Willens im Menschen vorhanden, so würde das moralische Gesetz und die darauf bezogene Maxime auch nur für gewisse Fälle gelten, folglich keine allgemeine, sondern nur eine besondere Maxime seyn, welches sich widerspricht. Das heißt mit andern Worten: der Mensch, der wohl öfters das Vernunftgesetz in seine Maxime aufnimmt, würde sich in gewissen Fällen eine Ausnahme vorbehalten, um eine unmoralische Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen. Aber eben dieser Vorbehalt einer gelegentli-

chen Abweichung vom moralischen Gesetz, wenn es der Vortheil erheischt, macht den Menschen schon böse, also kann er dann nicht auch zugleich gut seyn. Und so läßt sich daraus, daß die oberste Maxime des Willens allgemein seyn müsse, auch gegenseitig beweisen, daß der Mensch bei einer verkehrten Ordnung der Bestimmungsgründe seines Willens nur böse und nicht beides zugleich seyn könne, welches gleichfalls die Religionslehre, gegen den Mystizism, behauptet.

Daß endlich die Religionslehre den Grund dieses bösen Hanges für unerforschlich erklärt, daraus kann auf keine Aehnlichkeit von ihr mit dem Mystizism geschlossen werden, da ihre Begriffe und Anwendungen vom bösen Prinzip so abweichend sind. Die Religionslehre meynt dabei nichts anderes als: wir können weder die Willensfreiheit selbst, noch den Grund ihrer Bestimmung, es sey zum Guten oder zum Bösen, theoretisch einsehen und beweisen.

Wie widersprechend übrigens der Mystiker bei der Lehre vom bösen Prinzip gegen seine eignen Behauptungen verfährt, darüber wollen wir noch folgendes anmerken. Das

böse Prinzip hat, nach seiner Angabe, in der physischen Beschaffenheit des Menschen seinen Grund und soll doch schon seiner eignen Natur nach sündlich seyn. Dies läßt sich nicht anders begreifen, als wenn man das böse Prinzip für ein vom menschlichen Geiste abgesondertes, in der sinnlichen Natur des Menschen wohnendes böses persönliches Wesen annimmt. — Auch soll die Einwohnung dieses bösen Prinzips als eigne Schuld dem Menschen angerechnet werden und der Grund seiner Verdammniß seyn. Wie läßt sich dies aber denken, wenn der Hang zum Bösen (das böse Prinzip) nicht aus einem, vom eignen Willen des Menschen abhängigen Act der Freiheit entspringt, sondern blos von Naturtrieben abhängt, die der Mensch sich nicht selbst eingepflanzt hat. Ist es nicht wider alle Vernunft, einem Wesen etwas zurechnen zu wollen, was nicht durch sein Freiheitsgesetz, sondern durch unabänderliche Naturgesetze bewirkt wird? ihm das Verdammnißurtheil zuzusprechen, weil sein Urheber in seine Natur ein von seinem Willen ganz unabhängiges böses Prinzip eingepflanzt hat? Eben so grundlos ist auch die Behauptung aller derjenigen,

velche das ursprüngliche Böse, als die Quelle aller bösen Handlungen, in die nach Naturgesetzen wirkende Sinnlichkeit des Menschen setzen. Die Sinnlichkeit, abgerechnet daß sie durch ihr Widerstreben gegen das Vernunftgesetz die Tugend erst möglich macht und daher keinesweges als Sündenquell zu verdammen ist, kann, da sie durch Naturtriebe wirkt, nicht der Grund des Moralisch-Bösen seyn und nimmt man sie irriger Weise dafür an, so kann das Böse dem Menschen nicht zugerechnet werden, welches man doch behauptet. Diese Widersprüche, welche bei der Frage: ob das ursprüngliche Böse (Erbsünde) als wirkliche Sünde anzusehen sey, nothwendig entstehen müssen, lassen sich nur lösen, wenn man mit der philosophischen Religionslehre das böse Prinzip im Menschen als eine intelligible That, als einen Act seiner Willensfreiheit betrachtet. Alsdann ist das ursprüngliche Böse mit allem Recht als ein wirkliches Böses anzusehen (welches man nach der mystischen Erklärung sehr hart finden muß) und dem Menschen als eigne Schuld anzurechnen, weil es von ihm selbst durch Freiheit erwor-

ben ist, obgleich es wegen seiner Allgemeinheit als angeboren gedacht werden muß.

II.

Vom guten Prinzip in der Menschennatur und der daraus entspringenden Rechtfertigung.

1) Darstellung desselben nach mystischer Vorstellungsart.

Nach dem Mystizism läßt Gott den Menschen nicht in seinem verderbten Naturzustande und Sündenelende, sondern er hat eine Zeit festgesetzt, binnen welcher es für Jeden möglich ist, selig und der Früchte des Todes Christi theilhaftig zu werden. Zu dem Ende hat Gott einem jeden Menschen ein gewisses Maaß des Lichts seines Sohnes, der Gnade und des Geistes verliehen. In diesem Licht und durch dieses Licht und Saamen ladet Gott den Menschen ein, berufet und ermuntert ihn, sich selig machen zu lassen. Dieser in aller Menschen Herzen befindliche kleine Saame des Guten, welcher Gnade, Licht, Licht Christi, Wort und Reich Gottes ge-

nannt wird, ist nicht Gott selbst, sondern ein geistiges himmlisches und unsichtbares Prinzip, in welchem Gott, Vater, Sohn und heiliger Geist wohnet. Es ist dieses Prinzip nie von Gott und Christo abgesondert, sondern Gott und Christus ist gleichsam darin eingewickelt; daher Christus, obgleich er — das ewige Wort — in dem Menschen Jesus unmittelbar war, in uns nur mittelbar wohnt, in so fern er der Saame ist. Dieser Saame, dieses Licht ist nichts Zufälliges, sondern eine wirkliche geistige Selbstständigkeit, welche sich durch den Verstand nicht begreifen läßt, sondern welche der Mystiker in der Erfahrung fühlt. Aber dieses göttliche Prinzip in uns ist auch nicht ein Theil von der menschlichen Natur, nicht die menschliche Vernunft oder das Gewissen, auch nicht ein Ueberbleibsel von dem Guten, welches Adam durch seinen Fall verloren hat, sondern eine von der menschlichen Seele und deren Kräften ganz abgesonderte Substanz. Durch diesen selbstständigen Saamen werden, wenn er eine Geburt gewinnt, geistige Sinne in uns gewecket, wodurch wir das, was aus Gott ist, schmecken, riechen, sehen und betasten können. Es hängt

aber nicht vom Menschen ab, daß dieser gute Saame in ihm eine Geburt gewinne und gestaltet werde, sondern der Geist Gottes setzt denselben nach Willkühr in Bewegung, wodurch er im Herzen des Menschen gestaltet wird, wofern der Mensch ihm nicht widersteht. Denn zur Gestaltung und Aufrichtung Christi gehört auch von Seiten des Menschen, daß er jenen Saamen willig aufnehme.

Christus wird also vom Mystiker in Beziehung auf den Menschen in einer zwiefachen Existenz angenommen, erstens als Kraft Gottes außer uns, und zweitens als Saame des Guten in uns, daher er auch für uns Alle, weil wir Alle eines Heilandes nöthig haben, um den Zorn Gottes für unsere Uebertretungen abzuwenden, sich zum Versöhnungsopfer hingegeben und eine zwiefache Erlösung bewirkt hat, und zwar 1) diejenige, welche er für uns an seinem gekreuzigten Leibe, ohne und außer uns, geleistet und vollendet hat, und 2) diejenige, welche er in uns wirket. Die erstere hat unsere vormahligen Sünden durch sein Opfer abgethan und setzt uns in eine Fähigkeit, selig und mit Gott versöhnt zu werden. Durch die andere, welche natür-

lich auf die erstere folgt, kennen und bezeugen wir in uns selbst die reine und vollkommne Erlösung, die uns von der Gewalt der Sünde befreit und uns mit Gott vereinigt. Denn die innerliche Geburt und Gestaltung Christi in uns ist es gerade, die uns rechtfertigt, d. i. wirklich gerecht macht, weil sie allein Gerechtigkeit und Heiligkeit hervorbringt. Und es ist ein Unterschied zwischen der Heiligkeit, wenn der Saame Platz gewinnt, und zwischen dem heiligen Saamen selbst. Im erstern Fall wird sein Gehorsam unser Gehorsam, seine Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit, sein Tod und Leiden unser Tod und Leiden. Wir erlangen dann die Empfindung seines Leidens und leiden wirklich mit seinem Saamen — der in dem Herzen der Ungläubigen unterdrückt und gekreuzigt liegt — und arbeiten damit sowohl zu der von ihm bewirkten Erlösung unser selbst, als auch zur Bekehrung der Seelen, die den Herrn der Herrlichkeit noch darin kreuzigen.

Die Rechtfertigung durch Christum besteht also nicht in guten Werken, wenn sie auch durch den Geist Christi gewirkt werden, sondern in der Gestaltung Christi in uns,

wodurch gute Werke herauskommen. Dennoch aber sind die guten Werke von der Rechtfertigung nicht auszuschließen, denn wenn wir auch nicht wegen derselben (als causa sine qua non) gerechtfertiget werden, so werden wir doch in denselben (als der conditio sine qua non) gerechtfertigt. Der Schluß ist folgender: kein Mensch kann gerechtfertigt werden ohne Glauben, kein Glaube ist lebendig und gültig ohne Werke, also sind die Werke nöthig zur Rechtfertigung. Es sind aber hierunter nicht die Werke des mosaischen Gesetzes gemeint, — diese sind vielmehr von der Rechtfertigung ausgeschlossen — sondern Werke des Evangelii, die auch Werke Christi heißen, weil der Geist Christi die Ursache derselben ist. Es hat auch Christus auf Erden nicht das Versöhnungswerk vollendet, denn sonst dürften wir uns nicht noch jetzt versöhnen lassen. Er ist auch nicht deshalb gestorben, daß wir sollen für gerecht geachtet werden, (weil dies sonst dem Gottlosen angenehm und bestärkend seyn würde, in welchem Christus doch nicht gestaltet ist, sondern der ihn in sich kreuzigt) sondern um der durch ihn erworbenen Gerechtigkeit theilhaftig zu

werden, wodurch wir erst selbst die Gerechtigkeit werden.

Uebrigens versichert der Mystiker, eine wirkliche innere Empfindung zu haben, daß die unmittelbare nächste oder wirkliche Ursache der Rechtfertigung eines Menschen in den Augen Gottes, die Offenbarung Christi in der Seele sey, welche das Gemüth verändert und erneuert, und wodurch die innern Werke der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes in uns erzeugt werden.

2) Darstellung der Lehre vom guten Prinzip nach der philosophischen Religionslehre.

Der mit sinnlichen Trieben begabte Mensch besitzt als persönliches Wesen eine gesetzgebende Vernunft, welche ihn zugleich als hinreichende Triebfeder zur Pflichterfüllung antreibt. So wie nun der Mensch dadurch, daß er die Triebfeder der Sinnlichkeit zur obersten Maxime seines Willens aufnimmt, sich zum bösen Menschen macht, so macht er sich gegenseitig zum guten Menschen, wenn er die böse Maxime verwirft, das Sittenge-

setz zum obersten Bestimmungsgrund seines Willens aufnimmt, und so die sittliche Ordnung der Triebfedern seines Willens wieder herstellt. Jene erstere, ihrem Grunde nach unerforschliche, aber von der ganzen Menschengattung verübte intelligible That heißt das böse Prinzip im Menschen, wodurch seine Gesinnung verderbt und alle in dieser Gesinnung verübte Handlungen böse werden. Diese letztere, ihrem Grunde nach eben so unerforschliche, aber durch das Vernunftgesetz allgemein gebotene intelligible That oder ihre Triebfeder im Menschen, in sofern er sich durch sie bestimmt, ist das gute Prinzip im Menschen, wodurch die Reinigkeit und Heiligkeit seiner Gesinnung wieder hergestellt und er ein guter Mensch wird. Zu dieser moralischen Vollkommenheit kann der Mensch nicht anders gelangen, als durch Bekämpfung des bösen Prinzips. In diesem Kampf haben wir es aber nicht mit Fleisch und Blut (mit Sinnlichkeit) zu thun, sondern der freie Geist (das gute Prinzip, als Act der Freiheit des Willens) kämpft mit dem freien Geiste (mit dem bösen Prinzip, als intelligibeln That) um die Herrschaft über den Menschen und

er trägt den Sieg davon, wenn der Wille sich anstatt durch sinnliche Triebe, durchs Vernunftgesetz bestimmen läßt. Herrscht dieses gute Prinzip im vernünftigen Weltwesen (in der Menschheit) so ist es moralisch vollkommen, und wenn wir uns diese Idee des guten Prinzips personifizirt denken, so ist es die Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit. Folgende Bestimmungen gehören zu dieser Idee: dieses moralische, ganz vollkommne, vernünftige Weltwesen (die Menschheit in ihrer höchsten moralischen Vollkommenheit) ist es allein, was eine Welt zum Gegenstand des göttlichen Rathschlusses und zum Zweck der Schöpfung machen konnte. Es ist daher dieses gute Prinzip (personifizirt: dieser allein Gott wohlgefällige Mensch) in Gott von Ewigkeit her (der Idee nach) d. i. die Idee desselben geht von seinem Wesen aus. Er ist in so fern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn „das Wort — das Werde! — durch welches und um welches (nemlich um des vernünftigen Weltwesens willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann) Alles in der Welt gemacht ist. Dieser mo-

ralisch vollkommne Mensch ist der Abglanz göttlicher Herrlichkeit. In ihm hat Gott die Welt geliebt und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnung können wir hoffen, Kinder Gottes zu werden."

Ohngeachtet es nun allgemeine Menschenpflicht ist, sich zu dem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit zu erheben, und ohngeachtet diese Idee in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft liegt, so sind wir doch ihrem ersten Grunde der Möglichkeit nach nicht selbst die Urheber derselben. Wir können auch weder ihr Daseyn in der menschlichen Seele begreifen, d. i. auf dem theoretischen Wege bis auf den ersten genetischen Grund zurückführen, noch einsehen, wie die menschliche Natur für solch eine Idee auch nur habe empfänglich seyn können; also können wir sagen: jenes Urbild ist vom Himmel zu uns herabgekommen. Und weil wir uns als sinnliche Menschen, unserer Verschuldung wegen, immer für unwürdig halten müssen, daß der moralisch vollkommne Mensch (das Ideal sittlich-guter Gesinnung) sich mit uns vereinige, da er, eben um seiner eiligen Zwecke willen, bei dieser Vereinigung

das größte Maaß von Leiden zu übernehmen hat, so müssen wir die Vereinigung dieser Idee sittlicher Vollkommenheit mit uns als einen Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes ansehen.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit können wir uns nicht anders als unter der Idee eines Menschen denken, der nicht allein selbst alle Menschenpflichten ausübt, sondern auch das Gute durch Lehre und Beispiel im größten Umfange verbreitet, und obgleich er durch die größten Anlockungen zum Gegentheil versucht wird, doch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereitwillig ist. Im practischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch auch selig zu werden, d. h. derjenige, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er von sich fest glauben kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, als diejenigen sind, welche wir zu jener Idee erforderlich dachten, dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängen und seinem Beispiel ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und

auch nur der allein, ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.

Diese Idee der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit ist aber nicht ein leeres Gedankending, ohne objective Realität, sondern sie hat in practischer Beziehung ihre Realität vollständig in sich, denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Ihre Möglichkeit hat mit der Möglichkeit der verbindenden Kraft des moralischen Gesetzes genauen Zusammenhang; beides darf also nicht vorher bewiesen werden. Hieraus folgt auch, daß das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen, — obgleich es keines Beispiels bedarf, um sich diese Idee zum Vorbilde zu machen — in der Erfahrung müsse können gegeben werden, (so weit nemlich die äußere Erfahrung zum Beweiß einer innern sittlichen Gesinnung dienen kann) denn das Vernunftgesetz fordert, daß jeder Mensch das Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben soll. Wäre nun aber auch zu einer Zeit ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch auf der Welt erschienen, der durch Lehre, Leben und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, (von wel-

chem das Urbild doch nirgends als in unserer Vernunft zu finden ist) so hätten wir doch keine Ursache, an ihm etwas anderes, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen; denn ein übernatürlicher Ursprung dieses Heiligen kann uns in practischer Rücksicht nichts nützen, weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns selbst gesucht werden muß, dessen Ursprung aber schon ohnedies uns übernatürlich, d. h. sein Daseyn in der menschlichen Seele unbegreiflich ist, so daß wir nicht nöthig haben, es noch in einem besonders gezeugten Menschen hypostasirt anzunehmen. Es würde vielmehr diese Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur dem Bestreben zur Nachfolge hinderlich seyn.

Eine völlig lautere Gesinnung aber mit allen, um des Weltbesten willen übernommenen Leiden in dem Ideal der Menschheit gedacht, ist für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig, wenn der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, weil,

wenn sie unsere eigne Gerechtigkeit seyn sollte, wir einen, jener Gesinnung völlig und ohne Fehl gemäßen Lebenswandel beweisen müßten, welchen doch kein Mensch beweiset. Es muß aber doch eine Zueignung der erstern um der letztern (nemlich unserer Gesinnung) willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich seyn. Es ist hier aber sehr schwierig zu begreifen, wie eine fremde Gerechtigkeit uns soll zugeeignet werden können. Der Verfasser giebt drei Schwierigkeiten an und hebt sie auf folgende Art:

Die erste Schwierigkeit entsteht aus dem Zweifel, ob wir bei dem Mangel unserer eignen Gerechtigkeit vor einem heiligen Gesetzgeber je so betrachtet werden können, als ob wir die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit in uns völlig erreicht hätten. Denn das Gesetz sagt: seyd heilig. Aber die Entfernung des Guten vom Bösen, von welchem letztern wir ausgehen, ist unendlich, und in sofern, was die That betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Die sittliche Beschaffenheit des Menschen soll aber mit der Heiligkeit des Gesetzes übereinstimmen; also muß sie in die Gesinnung (Maxime) des Menschen gesetzt werden, die von einem heiligen Prinzip ausgeht.

Hier ist nun die Schwierigkeit, wie kann die Gesinnung für die That — welche in jedem Zeitpunct mangelhaft ist — gelten. — Diese Schwierigkeit wird so aufgelöst: die That, als ein continuirlicher Fortschritt vom mangelhaften Guten zum Bessern ins Unendliche bleibt freilich immer mangelhaft, und das Gute in der Erscheinung, d. i. der That nach, ist in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz anzusehen, sein Fortschritt aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem heiligen Gesetz können wir wegen der Gesinnung, aus welcher es abgeleitet wird und die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellectuellen Anschauung (abgesehen von aller Zeit) auch der That (dem Lebenswandel) nach, als ein vollendetes Ganze beurtheilt gedenken. Der Mensch kann also, ohngeachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit (der That nach) doch überhaupt Gott wohlgefällig zu seyn erwarten, (der Gesinnung wegen), in welchem Zeitpunct auch sein Daseyn abgebrochen werden mag.

Die zweite Schwierigkeit betrifft die moralische Glückseligkeit des Menschen, d. i. die Versicherung von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrücken-

den Gesinnung, durch welches Trachten nach dem Reiche Gottes ihm das übrige Alles — was physische Glückseligkeit betrifft — zufallen wird. Täuschend und gefährlich wäre es, den über die Beharrlichkeit seiner guten Gesinnung besorgten Menschen auf sein eignes Gefühl hinzuweisen, daß er bei dieser Gesinnung nie wieder das Böse liebgewinnen werde; aber gegenseitig würde ohne ein solches Vertrauen kaum eine Beharrlichkeit, im Guten fortzufahren, möglich seyn. — Zur Hebung dieser Schwierigkeit ist zu merken, daß die Gute und lautere Gesinnung, (die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann), deren man sich bewußt ist, auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, ob zwar nur mittelbar, durch den bewiesenen Lebenswandel, bei sich führt und ein Tröster ist, wenn uns unsere Fehltritte wegen der Beharrlichkeit jener guten Gesinnung besorgt machen. Zur Gewißheit hierüber zu gelangen, ist zwar dem Menschen nicht möglich, aber so viel wir einsehen, auch nicht moralisch zuträglich.

Die dritte und dem Anschein nach größte Schwierigkeit entsteht dadurch, daß jeder Mensch, selbst nachdem er den Weg des Gu-

ten eingeschlagen, in Beurtheilung seines ganzen Lebenswandels sich vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich vorstellen müßte. Sie lautet also: Es mag mit der Annehmung einer guten Gesinnung am Menschen zugegangen seyn, wie es wolle und dieselbe auch beharrlich seyn, so fieng der Mensch doch vom Bösen an und diese Verschuldung ist dem Menschen nie auszulöschen möglich; denn durch seinen nachmahligen guten Lebenswandel bringt er keinen Ueberschuß heraus, welchen er zur Deckung seiner vormahligen Schuld benutzen könnte. Diese allem Guten vorhergehende Schuld (das radicale Böse) kann aber auch von keinem Andern getilgt werden, denn sie ist keine transmissibele Verbindlichkeit, sondern die allerpersönlichste, nemlich eine Sündenschuld. Da nun das sittlich Böse als ein Böses in der Gesinnung und Maxime eine Unendlichkeit von Verletzung des Gesetzes mithin der Schuld bei sich führt, so würde Jeder eine unendliche Strafe zu gewärtigen haben. Diese Schwierigkeit wird folgendermaaßen aufgelöst;

Der Herzenskündiger richtet nach der allgemeinen Gesinnung des Beklagten und nicht, wie ein Mensch, nach der Erscheinung gesetz-

mäßiger oder gesetzwidriger Handlungen. Hier wird nun aber eine gute Gesinnung vorausgesetzt, welche über das im Menschen vorher mächtige böse Prinzip die Oberhand hat. Daß die göttliche Gerechtigkeit vor der Sinnesänderung an ihm vollzogen worden, davon ist nicht die Rede. Sie kann aber auch nicht als nach derselben, da der Mensch schon in einem neuen Leben wandelt und moralisch ein anderer Mensch ist, dieser seiner neuen Qualität angemessen angenommen werden. Da sie aber doch nothwendig ist, so würde sie im Zustande der Sinnesänderung selbst ihr angemessen und ausgeübt gedacht werden müssen. — In der Sinnesänderung als intellectueller Bestimmung sind nicht zwei, durch eine Zwischenzeit getrennte moralische Actus enthalten, sondern sie ist nur ein einziger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung möglich ist und so auch umgekehrt. Das gute Prinzip ist also eben so gut in der Verlassung des Bösen, als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten und der Schmerz, der die erste rechtmäßig begleitet, entspringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung ist (als Absterben am

alten Menschen, Kreutzigung des Fleisches) an sich schon Aufopferung und Antretung einer Reihe von Uebeln, die der neue Mensch blos um des guten Willen übernimmt, die aber einem Andern, nemlich dem Alten als Strafe gebührten. Der neue Mensch also, in seiner rein moralischen Gesinnung, oder die personifizirte Idee desselben; der Sohn Gottes trägt für den alten Menschen (welche physisch betrachtet freilich immer derselbe strafbare Mensch ist) und so auch für alle, die an ihn thätig glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug und macht als Sachwalter, daß sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur daß (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, welches der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Representanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird.

Hier ist nun ein Ueberschuß über das Verdienst der Werke, welcher in der Angabe der Schwierigkeit vermißt würde, aber ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet

wird. Denn wir haben nach unserer empirischen Selbstkenntniß — indem wir unsere Gesinnung nicht unmittelbar, sondern nach unsern Thaten beurtheilen — gewiß keinen Rechtsanspruch, daß Gott das, was bei uns immer nur im bloßen Werden ist (nemlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu seyn) so zurechnen soll, als ob wir schon im vollen Besitz desselben wären. Es ist also immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnade, obgleich, wegen der Genugthuung, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung liegt, die aber Gott allein kennt, der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entschlagen werden.

Von dieser Idee der Rechtfertigung ist zwar kein positiver Gebrauch zu machen für die Religion und den guten Lebenswandel, da die gute Gesinnung zum guten Lebenswandel schon vorausgesetzt wird. Aber der negative Nutzen derselben ist von großer Bedeutung, weil man durch sie überzeugt wird, daß nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belaste-

ten Menschen von der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse.

Diese aus der Vernunft entwickelte Idee der Rechtfertigung wendet hierauf der Verfasser auf eine historische Person an, welche in dem Stifter des Christenthums als Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen aufgestellt wird.

Der Ausgang des Kampfs des guten Prinzips mit dem bösen kann als ein rechtlicher oder als ein physischer betrachtet werden. Wenn man auf den letzten sieht, so wie ihn die Geschichte von dem Represεntanten der Menschheit darstellt (mit welcher in dieser Hinsicht jedes Einzelnen Lebensgeschichte übereinstimmt) so ist das gute Prinzip der unterliegende Theil, es muß sterben. Da aber das Reich der Prinzipien ein Reich der Freiheit ist, wo man über Gemüther herrscht, so ist eben dieser Tod — die höchste Stufe der Leiden für den Menschen — die Darstellung des guten Prinzips, nemlich der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit als Beispiel der Nachfolge für jedermann und zeigt die über alle Leiden des Lebens erhabene Freiheit der Kinder Gottes. Der moralische Ausgang

des Streits ist also auf Seiten des Helden, aber eigentlich nicht die Besiegung des bösen Prinzips, sondern nur die Brechung seiner Gewalt.

Der von aller mystischen Hülle entkleidete Vernunftsinn dieser Geschichtserzählung des Sohnes Gottes besteht darin, daß es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung, welche sie in einem wohlgeführten Lebenswandel an den Tag legen müssen. Dieser Sinn stimmt ganz mit dem aus der Vernunft entwickelten Idee des guten Prinzips überein.

3) Prüfende Vergleichung beider Lehrbegriffe vom guten Prinzip und von der durch dasselbe bewirkten Rechtfertigung.

Bei dem ersten Anblick scheint der Mystiker gerade in dieser wichtigen Lehre vom guten Prinzip mit der philosophischen Religionslehre in vielen Puncten übereinzustimmen, besonders wenn man aus der mystischen Einkleidung den muthmaaßlichen Sinn hervorzieht. So scheint der unsichtbare himmlische Same, mit

der durch das Vernunftgesetz ursprünglichen Anlage zum Guten; die Gestaltung Christi, mit der Aufnehmung des Vernunftgesetzes in die Maxime; die aus der Gestaltung Christi allererst entspringende Gerechtigkeit und Heiligkeit, als die Quelle aller guten Werke, mit der durch Aufnahme des Vernunftgesetzes in die Maxime sich äußernden guten Gesinnung als Bedingung ächter Moralität und dadurch auch der mystische Begrif von Rechtfertigung mit dem in der Religionslehre angegebenen überein zu kommen. Beleuchtet man aber beide Lehrbegriffe näher und hält man sie mit den in beiden Systemen so abweichenden practischen Prinzipien zusammen, aus welchen doch die Bestimmungen des guten so wie des bösen Princips hergenommen sind, so entdeckt man sehr leicht ihre auffallende Verschiedenheit.

Der Mystiker versteht unter dem guten Prinzip eine von der menschlichen Seele und von der Vernunft ganz abgesonderte selbstständige Substanz, weil nach seiner Meinung alles, was zur Natur des Menschen gehört, verderbt und böse ist. Die Religionslehre nennt den Act des freien Willens, durch welchen der Mensch das Vernunftgesetz, welches

bisher der Triebfeder der Selbstliebe untergeordnet war, wieder als obersten Grund zur Willensbestimmung in seine Maxime aufnimmt (wodurch er sich, wenn er in dieser Maxime beharrt, zum vollkommen guten Menschen macht) das gute Prinzip. Dies ist nicht zu übersehen, theils wenn man das verstehen will, was die Religionslehre unter dem guten Prinzip denkt, theils wenn man das Abweichende dieses Lehrbegrifs von den mystischen einsehen will. Nach der Religionslehre ist die Vernunft selbst, oder das Vernunftgesetz eben so wenig das gute Prinzip, als die Sinnlichkeit oder die sinnliche Triebfeder das böse Prinzip seyn sollte, sondern die Maxime der freyen Willkühr, welche es sich zur Regel festgesetzt, entweder das Vernunftgesetz oder die sinnliche Triebfeder zum obersten Bestimmungsgrund des Willens zu machen, diese Maxime ist entweder gutes oder böses Prinzip, heiligt oder verderbt die Gesinnung des Menschen.

Es mag also immerhin der Mystiker unter dem Samen zum Guten oder dem in aller Menschen Herzen angezündeten innern Licht ebendasselbe verstehen, was der kritische Philosoph unter der practischen Vernunft denkt,

so denken sie über das gute Prinzip doch nicht übereinstimmend, da der Erstere schon jenes innere ihm von Gott gegebene Licht für das gute Prinzip hält, in dessen Besitz er gelangt ohne es selbst zu wollen, ohne sich dasselbe durch Willensfreiheit zu erwerben, und ohne es der sittlichen Ordnung gemäß freiwillig anzuwenden, und der kritische Philosoph das gute Prinzip ganz von dem freien Willen des Menschen abhängig macht und dem Menschen nur wegen des freien Gebrauchs, den er vom practischen Vernunftgesetz zur Bestimmung seines Willens macht, ein gutes Prinzip beilegt. Die Religionslehre sagt zwar: es läßt sich nicht begreifen und aus theoretischen Gründen beweisen, wie die Idee von einem guten Prinzip in der Menschennatur statt finden könne, wir haben diese Idee auch nicht durch Speculation entworfen, wir sind also auch nicht die Urheber derselben; dies widerspricht aber keinesweges der Behauptung, daß die Idee des guten Prinzips in der practischen Vernunft liege und daß das gute Prinzip selbst, als im Menschen befindlich gedacht, ein Act seiner Willensfreiheit sey. Man wird dies leicht einsehen, wenn man bedenkt, daß

sich nichts aus theoretischen Gründen beweisen und begreifen läßt, was eine Forderung der reinen practischen Vernunft ist, daß dieses aber der Realität desselben keinen Eintrag thut, da es sich unmittelbar als Factum darstellt. Wir wollen dies noch deutlicher zu machen suchen.

Der Mensch kann keinesweges sagen, daß er der Urheber des practischen Vernunftgesetzes sey, denn dieses Gesetz geht unmittelbar als Factum aus der practischen Vernunft hervor, ja die speculative Vernunft würde sich gar keinen Begrif von einem moralischen Gesetze machen können, wenn dieses nicht unmittelbar als Folge des kategorischen Imperativs gegeben wäre. Es läßt sich auch bei einem moralischen Gesetze nicht noch nach einem Grunde fragen, woher die Vernunft es gebiete oder gebieten könne, und woher wir es befolgen sollen. Es läßt sich also durchaus nicht begreifen, wie die moralische Gesetzgebung im Menschen möglich sey. Nichts desto weniger ist ihre Wirklichkeit durch die That bewiesen und wir halten uns für verpflichtet, dem Gesetz der practischen Vernunft unbedingt zu folgen, weil sie uns allgemein verpflichtende und

unbedingte Gesetze auflegt. Obgleich wir aber weder von der practischen Vernunft selbst, noch von ihren, unmittelbar aus ihr herfließenden Gesetzen Urheber sind, ja obgleich wir gar nicht begreifen können, wie die moralische Gesetzgebung in der menschlichen Natur möglich sey, so hängt die Befolgung der moralischen Gesetze doch von unserm freien Willen ab. Es mag die Vernunft mit ihren moralischen Gesetzen, genetisch betrachtet, von Gott, ohne unsern Willen in unsere Natur gelegt seyn, so ist die Anwendung derselben doch ein Werk unserer Willensfreiheit und die dadurch uns erworbene Moralität keinem andern als uns selbst zuzurechnen.

Die Idee einer vollkommnen moralischen Handlungsweise (die Idee des guten Prinzips) ist practisch und geht als solche unmittelbar aus der practischen Vernunft hervor, wir haben sie durch Speculation nicht entworfen, und sind also nicht selbst die Urheber derselben, wir können auch nicht begreifen d. h. aus theoretischen Gründen einsehen, wie die menschliche Natur für eine solche Idee auch nur habe empfänglich seyn können, wir müssen also diese Idee, samt der practischen Ver-

nunft in welcher sie enthalten ist, ihrem Ursprunge nach unmittelbar von Gott (als vom Himmel herabgekommen) herleiten; aber dessen ohngeachtet ist die Aufnahme dieser Idee einer vollkommnen moralischen Handlungsweise in unsere Maxime d. h. die Hervorbringung eines guten Prinzips in uns selbst ein Werk unseres eignen freien Willens. Hieraus ergiebt sich die große Verschiedenheit sowohl des Begrifs selbst, welchen beide Systeme vom guten Prinzip festsetzen, als auch des Verhältnisses, in welchem sie dasselbe zur menschlichen Natur und Willensfreiheit annehmen; denn nach dem Mystizism ist das gute Prinzip von der menschlichen Seele und Vernunft ganz abgesondert, nach der philosophischen Religionslehre ist die Idee des guten Prinzips nirgends anders als in der practischen Vernunft anzutreffen und das gute Prinzip selbst nichts anders, als der moralisch bestimmte freie Wille des Menschen selbst.

Eben so abweichend sind ihre Vorstellungen über die Existenz des guten Prinzips. Die philosophische Religionslehre denkt sich zwar diese, von der practischen Vernunft aufgegebene Idee der Menschheit (des vernünf-

tigen Weltwesens überhaupt) in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit, personifizirt und behauptet: die Idee der vollkommnen Menschheit, — welche zu erreichen nach dem göttlichen Rathschluß allein Zweck der Weltschöpfung seyn konnte — kann nicht anders, als aus dem Wesen Gottes hervorgehend, also nicht erschaffen, sondern gezeugt (als Sohn Gottes) gedacht werden, und da bei der angenommenen Realität dieser Idee keine Zeitvorstellung angewandt werden kann, so sey der Sohn Gottes — der Gott wohlgefällige Mensch — (der Idee nach) in Gott von Ewigkeit her. Ferner sagt sie: dieses Ideal menschlicher Vollkommenheit können wir uns nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der gegen die größten Hindernisse der Moralität dennoch alle seine Pflichten gewissenhaft ausübt, sein ganzes Leben nur der Beförderung des Guten widmet und um dieses Zwecks willen sich den empfindlichsten Leiden und dem schmählichsten Tode unterzieht, weil wir Menschen den Grad moralischer Vollkommenheit nicht anders schätzen können, als nach der Größe der Hindernisse und Schwierigkeiten, welche der Mensch bei seiner gewissenhaften Pflichterfüllung zu überwinden hat.

Aber aus der Personification dieser Idee, deren practische Realität durch die gesetzgebende Vernunft begründet ist und aus der Behauptung, daß man sich das Ideal der vollkommnen Menschheit nicht anders als unter einem Menschen denken könne, der bei allen, um des Guten willen erlittenen Leiden in seiner Pflicht beharrt, folgt nicht im mindesten, daß die Religionslehre in concreto von einem in Gott wirklich existirenden Wesen (guten Prinzip) das von Gott jedem Menschen theilweise mitgetheilt wird, oder von einer historischen Person, als dem Urbild des guten Prinzips, mithin von einer wirklichen Existenz desselben spreche, welches doch der Mystizism thut. Vielmehr erklärt die Religionslehre, daß eine historische Person, welche sich in der Welt als ein wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch dargestellt hätte (so weit dies nemlich in der Welt geschehen und theils von dem Subject selbst, theils von andern beurtheilt werden kann) nur das Beispiel von einem Gott wohlgefälligen Menschen (der Idee nach) abgeben, nicht aber das Urbild der moralischen vollkommnen Menschheit selbst seyn könne; denn dieses Urbild ist allein in jedes Menschen

Vernunft enthalten und nach der Verpflichtung unserer Vernunft soll auch jeder Mensch selbst dieses Urbild an sich realisiren, soll der wahrhaftig göttlich gesinnte Mensch, soll Christus seyn.

Der Mystiker also, welcher auf dem empirischen Wege und an dem Leitfaden der christlichen Religionsgeschichte seinen Begrif von Christo im objectiven und subjectiven Verstande entworfen hat, versteht unter Christus zuvörderst das göttliche persönliche Subject, welches im Menschen Jesus unmittelbar, in uns übrigen aber mittelbar existirt, so fern er der Saame zum Guten ist, und nimmt eine äußere und innere Existenz Christi an. Der kritische Philosoph aber, welcher, abgesehen von allem Empirischen, blos aus der Vernunft seinen Begrif von Christo (dem guten Prinzip) hernimmt, denkt unter Christus kein existirendes Wesen, sondern das der practischen Vernunftidee angemessene Ideal der moralisch vollkommnen Menschheit, wornach ein jeder Mensch streben soll. Und wenn auch die Religionslehre dieses Ideal an die Lebensgeschichte Jesu (vergleichend) anhält und in ihm dasjenige als Beispiel in der Erfahrung

dargestellt findet, was die Vernunft als nothwendige Bestimmung des Vernunftideals festsetzt, so denkt sie doch keinesweges an die historische Existenz Jesu, wenn sie von Christo (vom guten Prinzip) spricht. Nach ihr ist nicht ein wirkliches Wesen, sondern die Idee (des guten Prinzips) vom Himmel herabgekommen. Diese Idee ist in Gott von Ewigkeit, ist der Sohn, das Ebenbild seines Wesens und der Abglanz seiner Herrlichkeit; im practischen Glauben an diese Idee werden wir gerecht ꝛc. So wenig also das Vernunftideal, welches die philosophische Religionslehre entwirft, aus der Lebensgeschichte Jesu gezogen ist, eben so wenig soll und kann auch die Religionslehre die Wahrheit der historischen Existenz Jesu begründen. Nur die Vernunftmäßigkeit aller Prädicate, welche in den heiligen Urkunden dem Stifter des Christenthums, als dem Beispiel eines wahrhaftig göttlich gesinnten Menschen beigelegt werden (wenn man auch bei ihm stets an die Idee denkt, auf welche er hinweiset) läßt sich aus ihr überzeugend darstellen.

Aus dem, was den Begrif und die Existenz des guten Prinzips betrifft, ergiebt sich

zugleich, wie verschieden beide Systeme von der Rechtfertigung des Menschen denken. Der Mystiker setzt den ersten Grund der Rechtfertigung vor Gott in den Kreuzestod der historischen Person Jesu. Diese Rechtfertigung ist, nach seinem Geständniß, ohne und außer uns an dem gekreuzigten Leibe Jesu vollendet, und sie ist es, die uns von unsern vormaligen Sünden frei und fähig macht selig zu werden. Und ob er es gleich für nöthig achtet, daß Christus auch noch eine zweite Erlösung in dem Innern jedes Menschen bewirke, wodurch derselbe von der Gewalt der Sünde los und sich seiner Vereinigung mit Gott und seiner vollständigen Rechtfertigung vor ihm bewußt werde, so gründet er doch diese Umstaltung des Menschen und die Rechtfertigung desselben auf die Genugthuung der historischen Person Jesu. Ja selbst die Befreiung von der Herrschaft der Sünde und seine geistige Wiedergeburt ist nicht ein Werk seiner Willensfreiheit, sondern ein Werk des von Außen in ihm wirkenden guten Prinzips.

Diesem ganz entgegengesetzt erklärt die philosophische Religionslehre die Rechtferti-

gung des Menschen als einen Act seines freien Willens und seiner moralischen Kraftanwendung. Und wenn sie auch, um ihre Ausdrücke den christlichen Glaubenslehren anzupassen, sagt, daß bei unserer Rechtfertigung uns eine fremde Gerechtigkeit, nemlich die des guten Prinzips zugeeignet werden muß, weil wir weder das Ideal der vollkommnen Menschheit erreichen, noch, wenn wir es auch erreicht hätten, uns dadurch von unserer vormahligen Sündenschuld entledigt denken können, so unterscheidet sie doch blos denselben Menschen bei seiner fehlerhaften Handlungsweise von ihm selbst, als einem schon gebesserten Menschen, der bereits das Ideal menschlicher Vollkommenheit an sich genommen hat. — Wenn sie also sagt: der Mensch hat zu seiner Rechtfertigung einer fremden Gerechtigkeit nöthig, so meint sie darunter nichts anders, als: der Mensch, als ein noch fehlerhafter Mensch, hat der Gerechtigkeit des guten Menschen nöthig, d. h. er muß selbst ein guter Mensch werden, um sich vor Gott gerechtfertigt ansehen zu können. Hier ist also die fremde Gerechtigkeit nicht die Gerechtigkeit eines andern Wesens außer dem Men-

schen, sondern blos die Gerechtigkeit des schon gebesserten Menschen, im Gegensatz mit ihm selbst, da er noch sündhaft war. Die Gerechtigkeit des guten Prinzips muß uns zugeeignet werden, damit wir vor Gott gerechtfertigt werden, heißt also nach der Religionslehre nichts anders als, wir müssen uns die Gerechtigkeit (Heiligkeit), welche wir uns in dem, in unserer Vernunft befindlichen Ideal der vollkommnen Menschheit denken, zu eigen machen, um vor einem heiligen Richter als schuldlos zu erscheinen.

Eben so ist die Religionslehre zu verstehen, wenn sie von den Leiden des Sohnes Gottes spricht, durch welche für die Sündenschuld des vormals lasterhaften Menschen der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung geleistet werden soll. Denn unter Sohn Gottes denkt sie keinen andern, als den von der Sünde nunmehr befreiten neuen Menschen in seiner rein-moralischen Gesinnung. Dieser neue gebesserte Mensch, (oder die personifizirte Idee desselben: der Sohn Gottes) trägt als Stellvertreter die Sündenschuld des alten Menschen (der, physisch betrachtet, immer ein und eben derselbe ist). Seine Leiden, wo-

durch die Genugthuung bewirkt wird, bestehen darin, daß er seine Lüste bekämpfen, alle ihm sonst so süßen Vergnügungen aufopfern, mit mühvoller Anstrengung die rauhe Bahn der Tugend betreten, und sich um des Guten willen allen Uebeln des Lebens unterziehen muß. Diese Leiden aber gebühren dem alten lasterhaften Menschen als Strafe; denn der neue Mensch hätte sie nicht nöthig zu erdulden, wenn er nicht vormals lasterhaft, sondern gleich von Anfang gut gewesen wäre. Auch in dieser Vorstellung einer durch Genugthuung bewirkten Rechtfertigung ist also an keine historische Person, oder an ein außer dem Menschen existirendes Wesen zu denken, sondern Alles ist hier der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes würdig und der Moralität des Menschen angemessen vorgestellt. Die Rechtfertigung hängt allein von der Besserung des Menschen ab. Nur durch unsere Tugend werden wir Gott wohlgefällig, wie wohl wir bei allem dem gestehen müssen, daß es eine Gnade Gottes ist, wenn er unser beharrliches Streben nach Vollkommenheit für schon errungene Vollkommenheit ansieht.

Noch ist zu bemerken, daß der Mystiker

nach seiner Vorstellung vom guten Prinzip und von der durch Christum bewirkten Rechtfertigung auch den Glauben an die Lebensgeschichte Jesu für die Seligkeit des Menschen als unerlaßlich ansehen müßte, wenn er seinen Ideengang consequent verfolgte. Aber dies ist nicht der Fall. Er hält zwar die äußere Gegenwart Christi an sich zum Heil der Menschen für nothwendig, aber nicht die historische Kenntniß der Sache; denn nach seiner Meinung kann jeder das Eigenthümliche der Genugthuung und Erlösung durch das innere Gesetz und durch den göttlichen Geist geleitet in sich finden. Die Religionslehre behauptet dagegen, daß wir nur allein im practischen Glauben an den Sohn Gottes, d. i. im thätigen Bestreben uns dem Ideal der vollkommnen Menschheit ähnlich zu machen, hoffen können, Gott wohlgefällig und auch dadurch selig zu werden. Und obgleich sie der Idee des Sohnes Gottes in practischer Beziehung vollständige Realität an sich zugesteht, indem dieselbe sich auf das Vernunftgesetz gründet, so erklärt sie doch eben so wenig die äußere Gegenwart des guten Prinzips als den historischen Glauben an das-

selbe für unentbehrlich zur moralischen Sinnesänderung und zur Seligkeit des Menschen.

III.

Von der heiligen Schrift und der Deutung derselben.

1) Nach mystischen Begriffen.

Aus dem im ersten Abschnitt dargestellten Erkenntnißgrunde des reinen Mystizisms ergiebt sich zugleich das Urtheil des Mystikers über die heilige Schrift als Erkenntnißquelle, und als Glaubens- und Sittenregel. Er erklärt das ewige Wort, das durch aller Menschen Herz wirkt, für den Grundquell aller göttlichen Weisheit. Eben derselbe heilige Geist, der durch dieses Wort im Menschen wirkt, ist zwar auch der Urheber der heiligen Schrift, aber deshalb ist die heilige Schrift doch nicht den unmittelbaren Wirkungen des heiligen Geistes vorzuziehen oder denselben gleich zu stellen. Die heilige Schrift ist nur eine Erklärung der wahren Erkenntnißquelle, nicht diese Erkenntnißquelle selbst; daher ist auch die

Gewisheit dessen, was die heilige Schrift lehrt, nicht in ihr selbst, sondern allein im heiligen Geist, als ihrem Urheber, zu suchen. Er ist es, der uns zur Erkenntniß und zum Glauben der Schrift führt. — Auch kann die Schrift nicht die Hauptrichtschnur des Lebens seyn, denn der Buchstabe der Schrift ist an sich ein todtes Wesen und eine bloße Anzeige des Guten, nicht das Gute selbst. Sie giebt auch für viele Lebensfälle keine Regel an, und thät sie dieses auch, so kann sie doch nicht die vornehmste Regel des Glaubens und des Lebens seyn, weil viele Menschen, z. E. Blinde und Taube, aus Mangel an Sinnen, Einfältige, die nicht einmal lesen können, aus Mangel an Fähigkeit, und selbst Wohlunterrichtete aus Mangel an nöthiger Sprachkenntniß, sie nicht benutzen können. Die Schrift ist daher blos als ein Spiegel anzusehen, in welchem wir unsern gegenwärtigen Zustand mit dem Zustand der Heiligen der Vorzeit vergleichen und sehen können, ob sie in uns erfüllt ist. Sie ist als der einzige äußerliche Richter aller Streitigkeiten unter den Christen zu betrachten, denn alles Böse widerspricht der Schrift so wie dem Geiste. Sie ist gleich-

sam der lapis Lydius der Gesinnungen und Handlungen.

2) Nach der philosophischen Religions-lehre.

Die philosophische Religionslehre läßt sich, wie natürlich, über den Ursprung der heiligen Schrift gar nicht aus, sondern sie behauptet blos, daß zur Einführung, selbst einer rein-moralischen Religion für den sinnlichen Menschen durchaus etwas Sinnlichhaltbares erfordert werde. Um die Menschen dahin zu vereinigen, daß sie sich, als eine Gesellschaft, die nach Tugendgesetzen zur Beförderung der Moralität verbunden ist, wechselseitig im Guten erhalten und unterstützen, mit einem Worte: um eine Religionsgesellschaft zu den höchsten moralischen Zwecken zu stiften, — wodurch sich allein ein Sieg des guten Prinzips über das Böse erwarten läßt — ist es der schwachen Menschennatur wegen nöthig, daß die der Gesellschaft gegebenen Lehren und Vorschriften als göttliche Offenbarungen und Gebote vorgestellt werden; es ist nöthig, daß dem reinen Religionsglauben ein

statutarischer Kirchenglaube, als Mittel der Vereinigung der Menschen zur Beförderung des reinen Religionsglaubens beigesellt werde; es ist nöthig, daß alle diese Glaubenssätze und Vorschriften, um sie unabänderlich aufzubewahren, in einer Schrift, die zur höhern Sanction ihres Inhalts, selbst als geoffenbart angesehen wird, aufgezeichnet werden.

So unentbehrlich aber auch ein solches sinnliches Vehikel ist, um der rein-moralischen Religion Eingang zu verschaffen, so verlangt doch der Zweck einer rein-moralischen Religion, wenn sie nun einmal für sich selbst besteht, daß sie von dem äußern Gerüste des historischen Kirchenglaubens — welches mit der Zeit ihre Wirkung aufhält — allmählig befreit, und daß die in der Gesellschaft geheiligte Schrift, so viel als es sich thun läßt, zu einem Sinn, der mit den allgemeinen practischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt, gedeutet werde. Die Religionslehre will also die Bibel ganz anders, als jedes andere Buch des Alterthums behandelt wissen, weil uns in Rücksicht des in ihr selbst enthaltenen Zwecks, nemlich eine rein-moralische Religion zu verbreiten, nicht um

ihren buchstäblichen Sinn (der freilich den Philologen interessiren muß, weil er die Bibel wie jede andere Urkunde des Alterthums behandelt) zu thun ist, sondern darum, daß ihr Inhalt, der unter dem Volk noch immer ein geheiligtes Ansehen besitzt, den reinen Religionsglauben befördere. Dies kann aber nicht anders geschehen, als wenn die in ihr enthaltenen Symbole des Volksglaubens — ihr buchstäblicher Sinn sey, welcher er wolle — moralisch gedeutet werden.

Wenn nun also der empirische Kirchenglaube dem reinen Vernunftglauben untergeordnet ist, so muß auch die Schrift, in welcher der Kirchenglaube enthalten ist, die moralische Vernunftreligion als das oberste Kriterium über sich erkennen. Diese moralische Vernunftreligion, die das oberste Prinzip aller Schriftauslegung enthält, ist „der Geist, der uns in alle Wahrheit leitet." Alles Forschen und Auslegen der Schrift muß von dem Prinzip ausgehen, diesen Geist (moralische Besserung) darin zu suchen und „man kann das ewige Leben darin nur finden, so fern sie von diesem Prinzip zeuget."

3) Vergleichung beider Lehrarten über Schrift und Schriftdeutung.

Bei aller anscheinenden Aehnlichkeit einiger Ausdrücke, deren sich sowohl die mystische Theologie als auch die philosophische Religionslehre über die Schrift und die Auslegung derselben bedient, ist doch die Verschiedenheit ihrer Gedanken, so wie ihres ganzen Gedankenganges sehr auffallend. Der Geist, welcher für den Mystiker der höchste Erkenntnißquell ist und dem die heilige Schrift untergeordnet wird, ist nicht die in der Religionslehre als oberstes Kriterium aller Schriftauslegung aufgestellte Vernunftreligion, wie sich dieses aus dem obersten Erkenntniß- und Handlungsgrunde des Mystizisms und aus dessen gänzlicher Verschiedenheit von der practischen Vernunft leicht abnehmen läßt. Die nach der Annahme des Mystizisms in jedem Menschen, der auch keine historische Kenntniß von der Schrift und dem Christenthum hat, durch den heiligen Geist gewirkten Offenbarungen sind nichts anders, als Gefühle, da von ihnen die Vernunft ganz ausgeschlossen bleibt. Die Religionslehre versteht aber un-

ter dem Geist, der uns selbst bei dem Gebrauch der Schrift in alle Wahrheit leitet und das oberste Prinzip aller Schriftauslegung ist, nichts anders als die practische Vernunft, welche uns ihre Gesetze zugleich als göttliche Gebote aufstellt und dadurch eine reine Vernunftreligion begründet.

So verschieden nun aber ihr Begrif von dem uns zur Wahrheit führenden Geiste (dem obersten Prinzip der Schriftdeutung ist) so verschieden ist auch ihr Urtheil über die heilige Schrift selbst. Denn was den Ursprung derselben anbetrifft, so ist es nach den Begriffen der Religionslehre sehr natürlich einzusehen, daß derselbe Geist (die practische Vernunft) welcher noch jetzt das oberste Prinzip der Auslegung ist, auch der Urheber aller in der heiligen Schrift enthaltenen moralischen Lehren ist. Hiebei wird an kein übermenschliches Wesen gedacht, und die Offenbarung in der Schrift schließt nach dieser Erklärung nichts Wunderbares in sich. Ganz anders aber ist die Vorstellung des Mystizisms von dem Ursprunge der Schrift und der in ihr enthaltenen Offenbarung. Der Mystiker geht schon davon aus, daß die

Schrift durch eine höhere Kraft offenbaret ist und setzt das schon voraus, was die philosophische Religionslehre erst aus der Uebereinstimmung der in der Schrift enthaltenen moralischen Wahrheiten mit dem reinen Vernunftglauben folgert. Eben so nimmt er eine wunderbare Wirkung zum Verstehen der Schrift an, indem er behauptet, daß der heilige Geist uns erst übernatürlich erleuchten muß, um den, ohnedies für uns todten Buchstaben der Schrift zu verstehen und ihren Inhalt zu glauben.

Wer sollte in dieser Vorstellungs- und Behandlungsart der heiligen Schrift mit der moralischen Schriftdeutung wohl Uebereinstimmung finden? Durch den Mystizism wird bei der Auslegung der Schrift jeder Schwärmerey die Thüre geöfnet. Denn da der Mystiker seine zuvorgehabten Erleuchtungen und die Wirkungen des innern Lichts in die Schrift hineinträgt und diese in nichts anderen als in bloßen Gefühlen bestehen, so kann es nicht fehlen, daß diese nicht nach der Rezeptivität jedes einzelnen Subjects sehr verschieden und wegen ihrer, zur Erkenntniß ganz untauglichen Quelle (der Sinnlichkeit) irrig seyn

sollten. Wer aber der moralischen Schriftdeutung denselben Vorwurf machen wollte, daß auch sie der Wahrheit gefährlich werden und bei der Auslegung der Schrift Schwärmerey begünstigen müßte, der bedenkt nicht, daß die moralische Schriftdeutung sich ganz auf die Gesetze der practischen Vernunft gründet, daß sie von den an sich unumstößlichen Wahrheiten einer rein moralischen Vernunftreligion ausgeht, und, zu ihrem moralischen Behuf, in der Schrift nichts finden will, als was mit den Forderungen des reinen Vernunftgesetzes übereinstimmt. So verschieden also schwärmerische, auf die Gemeinschaft mit einer übermenschlichen Kraft (dem heiligen Geist) hinstrebende Gefühle von den unwandelbaren und aus der practischen Vernunft unmittelbar hervorgehenden Moralgesetzen sind, so verschieden ist auch die mystische von der moralischen Schriftdeutung. Wenn je Verbannung aller Schwärmerey und Uebereinstimmung unter allen Menschen bei Erklärung der Schrift (abgesehen von dem durch Schriftgelehrsamkeit zu entwickelnden Wortsinn) zu erwarten ist, so kann diese nicht anders als durch moralische Schriftdeutung erreicht wer-

den, weil die Menschen weder in ihren theoretischen Begriffen, noch in ihren Gefühlen, sondern einzig und allein in dem moralischen Vernunftgesetz, und was als Pflicht aus demselben hervorgeht, übereinstimmen.

Auffallend verschieden ist endlich noch das Urtheil beider Systeme über das Verhältniß der heiligen Schrift zu der auf ihr gegründeten Religionsgesellschaft und über ihre noch gegenwärtige Nutzbarkeit für dieselbe. Der Mystiker denkt nicht daran, daß sie das Vehikel zur Ausbreitung eines rein-moralischen Vernunftglaubens und das Vereinigungsmittel einer nach der höchsten Moralität hinstrebenden Religionsgesellschaft ist, wofür sie doch die Religionslehre erklärt. Der Nutzen, den er ihr beimißt, bezieht sich nicht auf ihre Tauglichkeit zur Beförderung einer moralischen Cultur, sondern er besteht blos darin, daß unsere Gesinnungen und Handlungen ihrer Legalität nach an ihr als an einem Probirstein geprüft werden können. Daher benutzt er sie selbst blos als Schiedsrichter, um die Wahrheit seines Systems zu beweisen, und stützt seine Beweisgründe auf Schriftstellen. Dies geschieht aber nicht, um einen an-

dern Mystiker zu überzeugen — denn der bedarf dessen nicht, da er ein höheres Zeugniß, nemlich des heiligen Geistes, in sich hat — sondern um andere Religionspartheyen von der Wahrheit seiner Behauptungen zu überführen. Die Religionslehre erklärt sie aber um ihres in der Religionsgesellschaft geheiligten Ansehens willen für ein unentbehrliches Mittel reine Sittlichkeit zu befördern, wenn sie zu diesem Zweck ausgedeutet wird, und sichert eben durch diese moralische Deutung zugleich für alle Zeiten ihr Ansehen unter den Religionsgenossen.

IV.

Von der Kirche und dem Gottesdienst.

1) Mystische Begriffe von der wahren Kirche und dem Gottesdienst.

Der Mystiker versteht unter Kirche die Gesellschaft oder Gemeine solcher, die Gott aus der Welt und dem Weltgeist herausgerufen hat, in seinem Licht und Leben zu wandeln. Sie begreift alle von Gott wahrhaftig Be-

rufenen und Versammelten, sie mögen noch leben, oder schon todt, sie mögen Christen oder andere Glaubensgenossen seyn, sie mögen Christum äußerlich kennen, oder von Christo noch nie etwas gehört haben; ja sie begreift selbst solche in sich, deren Verstand noch durch andere Dinge verblendet und die vom Aberglauben ihrer Secte behaftet sind, wenn sie nur in ihrem Herzen aufrichtig vor dem Herrn sind und ihre vornehmste Sorge dahin gehen lassen, von der Ungerechtigkeit erlöst zu werden. Thun sie dieses, so werden sie durch die geheimen Rührungen des heiligen Lichts in ihren Seelen lebendig gemacht und mit Gott vereinigt, und werden dadurch wahre Glieder der Kirche. Er nimmt aber auch noch die Kirche im engern Sinn, als eine gewisse Anzahl von Gläubigen, die durch den Geist Gottes und durch das Zeugniß einiger, zu diesem Ende erweckten Diener zum Glauben der wahren Grundsätze und Lehren der christlichen Religion versammelt sind, welche, wenn ihr Herz durch innerliche Liebe vereinigt und ihr Verstand in einerlei Wahrheiten unterrichtet ist, sich versammeln, um auf Gott zu warten, ihn anzubeten und zu verehren,

ein vereinigtes Zeugniß der Wahrheit wider den Irrthum zu geben und hierüber Verfolgung zu leiden. Zum Mitgliede der allgemeinen und wahren Kirche macht allein Gott den Menschen durch den innerlichen Ruf und durch das in dem Herzen angezündete Licht, und um ein Glied dieser Kirche zu seyn, ist kein äußerliches Bekenntniß abzulegen nöthig. Will man aber ein Mitglied einer, von dieser wahren Kirche besonders versammelten Gemeine seyn, so muß man dies auch äußerlich bekennen, und es ist Pflicht, dieses zu thun, wenn Gott dazu Gelegenheit giebt.

Ueber die wahre Gottesverehrung selbst bestimmt sich der Mystiker folgendermaßen. Sie ist weder an Zeit und Ort, noch an eine Person gebunden, weil man dadurch den Wirkungen des Geistes Schranken setzen würde, obgleich man doch zu gewissen Zeiten an bestimmten Oertern fleißig zusammen kommen muß, um auf Gott zu harren und ihn zu verehren. In solcher gottesdienstlichen Versammlung nicht blos vorgeschriebene Gebete verrichten und Predigten halten, sondern selbst aus dem Herzen beten und durch eignen Willen und Trieb Gott verehren wollen, wäre

Aberglauben und abscheuliche Abgötterey. Es muß in solcher Versammlung ein jeder still-schweigend auf Gott harren, sich aller eignen Gedanken entschlagen und aus sich selbst ge-hen, um des Herrn Gegenwart zu empfinden. Und wo eine solche Gesellschaft innerlich in ihrem Geiste, so wie äußerlich dem Leibe nach versammelt ist, da wird die verborgene Kraft des Lebens erkannt, die Seele zu erquicken, und die reinen Bewegungen und Eingebungen des Geistes Gottes werden empfunden und ihr Ausfluß verspürt. Aus dieser Seelenstim-mung brechen endlich Worte der Erklärung, Gebet und Lob hervor, und so wird der an-genehme Gottesdienst, der die Gemeine er-baut und Gott wohlgefällig ist, vollbracht. Und wenn es sich trifft, daß mehrere mit zer-streutem Gemüthe zusammen kommen und in solcher Versammlung nur ein treuer Knecht Gottes in dem Lichte harret und dieses gött-liche Werk fortsetzt, so erhöret Gott öfters das geheime Bearbeiten und Seufzen seines eignen Saamens durch denselben, so daß die übrigen Zerstreuten sich ohne Worte heimlich (durch Sympathie) gerührt finden, und dieser Eine durch die geheime Arbeit seiner Seele

gleichsam eine Hebamme wird, das Leben in ihnen hervorzubringen. Dieses stille Harren auf Gott heißt nach der Meinung des Mystikers: Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten, und macht das Hauptstück des mystischen Gottesdienstes aus.

Neben dieser jetzt dargestellten Gottesverehrung, die der Mystiker schon an und für sich für eine Gott wohlgefällige Handlung erklärt, stellt er auch noch eine heilige Gleichförmigkeit oder Uebereinstimmung mit dem reinen Gesetz und Licht Gottes als Pflicht des Menschen gegen Gott auf, nach welcher der Mensch das Böse lassen und die zu einem gottseligen Leben und Wandel gehörenden Gebote der Gerechtigkeit und Wahrheit ausüben soll. Aber auffallend ist es, daß der Mystiker diesen gottseligen Wandel nicht für eine Pflicht hält, die auf Gott unmittelbar Bezug hat und durch deren Erfüllung Gott eigentlich verehrt wird; sondern das stille Harren auf Gott, das Abwarten göttlicher Einwirkungen und das daraus entspringende Gebet und Lob, es mag zu Hause oder öffentlich, allgemein oder besonders geschehen, erklärt er für eine Pflicht, die Gott unmittelbar gebührt und die

Gott um so angenehmer ist, weil der Mensch dabei eigentlich nichts von selbst und nichts anderes thut, als was Gott selbst will und in ihm wirket. Aus diesem Grunde ist das stille Harren eben die Gott wohlgefälligste Verehrung.

2) Darstellung der in der Religionslehre enthaltenen Begriffe von Kirche und Gottesverehrung.

Die Religionslehre, welche von der großen und für die Erhaltung der christlichen Religionsgesellschaft so wichtigen Idee ausgeht, daß jeder einzelne für sich zu schwach seyn würde, dem Guten in sich die Oberhand über das Böse zu verschaffen, und daß nur durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen sich die Herrschaft des guten Prinzips über das Böse erreichen läßt, versteht unter Kirche eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen zur Realisirung des Sieges des guten Prinzips über das böse, oder ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung, welche, wenn sie als eine bloße

Idee von der Vereinigung aller Rechtschafnen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung gedacht, und folglich kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die unsichtbaren, sofern sie aber eine wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen ist, das mit jenem Ideal zusammenstimmt, die sichtbare Kirche heißt. Die Erfordernisse und Kennzeichen der wahren Kirche sind Allgemeinheit und numerische Einheit, ihrer wesentlichen Absicht wegen, wodurch alle Verschiedenheit zufälliger Meinungen beigelegt wird; Lauterkeit oder Vereinigung unter keinen andern als moralischen Triebfedern, frei von dem Wahnsinn der Schwärmerey; Freiheit, sowohl im Verhältniß ihrer Glieder unter einander, als auch der Kirche zur politischen Macht (weder Hierarchie noch Illuminatism) und Unveränderlichkeit ihrer Constitution, weil sie auf einen unwandelbaren moralischen Zweck gegründet ist.

Von dieser Kirche als einem gemeinen Wesen nach Religionsgesetzen oder dem Reiche Gottes sagen zu wollen, daß Menschen es stiften sollten, wäre ein widersinnischer Ausdruck. Gott muß selbst der Urheber seines

Reichs seyn. Weil wir aber nicht wissen, was Gott unmittelbar zur Realisirung dieser Idee seines Reichs thue, in welchem Bürger und Unterthanen zu seyn wir doch die moralische Bestimmung in uns finden, aber wohl wissen, was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern desselben tauglich zu machen, so wird diese Idee, sie mag durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden seyn, uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher, wenn die Idee durch Schrift in uns erweckt ist, Gott selbst, als Stifter, Urheber der Constitution, Menschen aber doch als Glieder und freie Bürger dieses Reichs in allen Fällen Urheber der Organisation sind. — Die reine Vernunftreligion als öffentlicher Religionsglaube verstattet nur die bloße Idee einer Kirche (nemlich einer unsichtbaren), daher wird der Dienst unter der Herrschaft des guten Prinzips in ihr nicht als Kirchendienst angesehen werden können. Ein jedes Glied desselben empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber (durch die Vernunft) seine Befehle. Und da wir in Ansehung unserer Pflichten jederzeit im Dienste Gottes stehen,

so wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menschen zu ihren Dienern haben. Die sichtbare Kirche aber heißt dann die wahre, wenn sie in sich ein Prinzip enthält, sich dem reinen Vernunftglauben zu nähern und den Kirchenglauben entbehrlich zu machen.

Was die Verehrung Gottes anbetrift, so kann sie für den Menschen, blos als Menschen betrachtet, nicht in Hochpreisung Gottes oder seines Gesandten, als eines Wesens von göttlicher Abkunft, sondern nur allein in einem guten (seinem Willen angemessenen) Wandel bestehen. Zwar müßte der Mensch, als Bürger in einem göttlichen Staate auf Erden oder in einer Kirche, sich in die auf Erfahrungsbedingungen beruhende kirchliche Form schicken, aber es würde Vermessenheit seyn, die Gesetze zur Gründung und Form irgend einer Kirche geradezu für göttlich-statutarische zu halten. Es ist vielmehr Pflicht an dieser Form unablässig zu bessern und sie dem Zweck der Kirche — der Materie der Gottesverehrung — angemessen zu machen.

Der Hang der Menschen zur gottesdienstlichen Religion (Cultus), in welcher außer dem guten Lebenswandel Gott noch durch besondere

sondere von ihm selbst bestimmte Handlungen unmittelbar gedient wird, ist eine Schwäche des sinnlichen Menschen. Die schwache Menschennatur bedarf anfänglich eines historischen Glaubens, um eine Kirche zu begründen, obgleich der reine Religionsglaube, weil er ein bloßer Vernunftglaube ist, der sich jedermann zur Ueberzeugung mittheilen läßt, eigentlich nur derjenige ist, welcher eine allgemeine Kirche begründen kann. Zu diesem muß sich endlich auch die Religion erheben. Sie muß von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, allmählig losgemacht werden und so, als reine Vernunftreligion, über alle herrschen, „damit Gott sey Alles in Allen.“ Diese einzig wahre Religion enthält aber nichts als Gesetze, d. i. solche practische Prinzipien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also, als durch reine Vernunft offenbart, anerkennen. Es wäre Religionswahn, wenn man den statutarischen Kirchenglauben für wesentlich zum Gottesdienst überhaupt halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen machen wollte. Alle Feierlich-

keiten, Glaubensbekenntnisse und die Beobachtung der zur Form der Kirche gehörigen Vorschriften sind an sich moralisch-indifferente Handlungen, denn wollten wir sie als Gott wohlgefällige Handlungen ansehen, so legten wir einem Verfahren, das für sich keinen moralischen Werth hat, sondern etwa nur als Mittel dient, unser Gemüth zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gesinnungen zu stimmen, den Werth des Zwecks selbst, nemlich den Werth dieser Gott ergebenen Gesinnung bei, welches ein bloßer Religionswahn ist.

Religionswahn und Afterdienst ist daher Alles, was der Mensch, außer dem guten Lebenswandel, noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden. Wenn sich daher der Mensch von dieser Maxime des guten Lebenswandels im mindesten entfernt, so hat der Afterdienst Gottes weiter keine Grenzen; denn über jene Maxime heraus ist Alles (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht) willkührlich. In der Art, Gott gleichsam mechanisch zu dienen, ist kein wesentlicher Unterschied. Sie sind alle von gleichem Unwerth; und es ist eine bloße Ziere-

rey, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen intellectuellen Prinzip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen. Es kommt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äußern Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Princips an, Gott entweder durch moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerey wohlgefällig zu werden. — Schwärmerey ist es, wenn man sich überredet, Wirkungen der Gnade von den Wirkungen der Natur (der Tugend) unterscheiden, oder die erstern wohl gar in sich hervorbringen zu können; denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgend woran erkennen, noch weniger auf ihn Einfluß haben, um ihn zu uns herabzuziehen, und es ist eine Art von Wahnsinn himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen.

3) Prüfende Vergleichung beider Lehrsätze von der Kirche und der Gottesverehrung.

Stellen wir diese Begriffe des Mystizisms und der Religionslehre neben einander, so zeigt sich zuvörderst schon in ihrem Begrif von Kirche eine merkliche Verschiedenheit. Selbst die allgemeine Kirche des Mystikers, die sich über alle Zeiten und Völker erstreckt, ist doch eine sichtbare Gesellschaft von Menschen, und sie ist nach seiner Behauptung nur deshalb öfters gleichsam unsichtbar gewesen, weil sie von den Menschen dieser Welt nicht immer gemerkt und dafür erkannt worden ist. Nach der Religionslehre ist aber die Vereinigung von Menschen unter bloßen Tugendgesetzen eine bloße Idee der Vernunft und kein Gegenstand möglicher Erfahrung, daher sie nur als eine unsichtbare Kirche kann betrachtet werden. Eben so verschieden ist auch der, in beiden angenommene Zweck dieser Kirche und die Beschaffenheit ihrer Glieder. In der mystischen Kirche wird eine fühlbare Gemeinschaft mit der Gottheit beabsichtigt, in der rein moralischen Religionsgesellschaft aber ächt

moralische Gesinnungen und Handlungen. Zur mystischen allgemeinen Kirche gehören alle, selbst von Irthümern verblendete und mit Aberglauben behaftete Menschen, wenn sie nur von dem innern Licht gerührt sind und sich mit Gott vereinigt fühlen. Zu der rein moralischen Kirche aber gehören alle Menschen, die das reine Vernunftgesetz als die oberste Triebfeder zu ihren Handlungen in ihre Maxime aufgenommen haben, und diese ihre rein moralische Gesinnung innerlich und durch gute Handlungen beweisen.

Wollte man aber zwischen dem Mystizism und der Religionslehre deshalb Uebereinstimmung finden, weil letztere ebenfalls Gott für den Stifter seines Reichs annimmt und alle Befehle, die jedem Gliede dieses e t h i s c h e n gemeinen Wesens zukommen, als unmittelbar von Gott gegeben vorstellt, so erwäge man nur, daß die Religionslehre dies blos der Idee nach versteht, da eine reine Vernunftreligion nur die Idee einer (unsichtbaren) Kirche verstattet. Die Kirche des Mystikers ist aber nicht diese auf reinen Vernunftglauben gegründete Religionsgesellschaft, sondern eine öffentliche sichtbare Kirche, und doch nimmt

sie für jedes Glied derselben unmittelbare Offenbarungen und Einwirkungen an. Uebrigens versteht die Religionslehre unter diesen unmittelbaren Befehlen Gottes doch nichts anders, als die durch die practische Vernunft unmittelbar mitgetheilten Gesetze, im Gegensatz von Geboten durch die Schrift oder durch Kirchliche Beamte, welche nur für eine sichtbare, auf historischen Glauben gegründete Kirche gelten. Man verwechsele also nicht das, was die Religionslehre von der reinen Vernunftreligion sagt, mit dem, was sie von einer, noch auf Schrift und historischen Glauben sich stützenden Kirche äußert. Die in der Religionslehre aufgestellte allgemeine Religionstheorie ist ein reiner Rationalism, die mystische aber ist ein Supernaturalism.

Diese Verschiedenheit in Absicht des Begrifs, des Zwecks und der moralischen Beschaffenheit der Glieder ist auch bei der von beiden Systemen angenommenen sichtbaren wahren Kirche unverkennbar. Wir wollen dies außer dem, was sich hierüber aus dem Begrif der rein moralischen Vernunftreligion, dessen Prinzip auch in der sichtbaren Kirche herrschen muß, schon von selbst ergiebt, noch

durch die Prüfung der in der Religionslehre angegebenen Erfordernisse und Kennzeichen einer wahren Kirche beweisen. Die Religionslehre setzt Allgemeinheit als das erste Erforderniß einer wahren Kirche fest. Diese Allgemeinheit kann nur dadurch erhalten werden, wenn sie in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze gegründet ist, die allgemein erkannt werden können, und die dadurch auch die Menschen, bei aller Uneinigkeit in zufälligen Meinungen nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine Kirche führen. Diese Grundsätze müssen nun aus der practischen Vernunft hergenommen und moralisch seyn, wenn sie allgemein gültig seyn sollen, wie dieses bei der, in der Religionslehre angegebenen Kirche statt findet. Dieses Erforderniß ist aber dem Mystizism geradezu entgegengesetzt, da er auf bloße Gefühle gegründet ist, welche nicht einmal in einem und demselben Subject zu verschiedenen Zeiten gleich sind, vielweniger in verschiedenen Subjecten gleich seyn können, folglich zum allgemeinen Vereinigungsprinzip in eine Kirche ganz untauglich sind. Ferner die wahre Kirche soll lauter, d. h. unter keinen andern als

moralischen Triebfedern vereinigt, und so wie vom Blödsinn des Aberglaubens, eben so auch vom Wahnsinn der Schwärmerey frei seyn, worauf die mystische Kirche keine Ansprüche machen kann. Eben so ist es mit der in der wahren Kirche herrschenden Freiheit, welche durchaus den (mystischen) Illuminatism ausschließt, nach welchem ein jedes Mitglied Eingebungen hat, welche von den Eingebungen anderer Köpfe gar sehr verschieden seyn können. Endlich setzt die Unveränderlichkeit der Constitution einer wahren Kirche feste, durch die Idee ihres Zwecks gegebene Grundsätze voraus, die bei der mystischen Kirche gänzlich mangeln. Aus allen diesen Erfordernissen und Merkmalen einer wahren Kirche ergiebt sich, wie sehr von der mystischen Vorstellungsart die Begriffe der philosophischen Religionslehre abweichen.

Wenn ferner die Religionslehre, so wie der Mystizism behauptet, daß auch der Unwissende mit eingeschränkten Verstandesfähigkeiten sich zum Mitgliede der wahren Kirche qualifizire und die dazu erforderliche Beschaffenheit erlangen könne, so versteht erstere darunter nichts anders, als daß das von aller

Gelehrsamkeit und von allen Verstandesfähigkeiten unabhängige und selbst in dem Einfältigen befindliche Moralgesetz der practischen Vernunft einem Jeden die zum moralischen Lebenswandel erforderlichen Belehrungen und Ueberzeugungen gewähre. Gewiß der größte Trost für die Menschheit, daß es keinem an der Quelle gebricht, woraus alles Heil des Lebens fließt, und daß ein jeder durch seine practische Vernunft im Stande ist, sich über die wichtigste Angelegenheit seines Lebens, über das, was Recht und Pflicht ist, aufzuklären, sich durch ächte Moralität dem Klügsten und Gelehrtesten gleichzustellen und sich gleich diesem durch Tugend der göttlichen Gnade würdig und theilhaftig zu machen. Der Mystiker setzt aber diese Qualification zum Mitgliede der wahren Kirche in fühlbare Rührungen des innern Lichts, welche auch in dem Einfältigsten durch übernatürliche Kraft und ohne seinen Willen erregt werden, wodurch keine moralische Aufklärung und keine thätige Moralität, die durch eigne Vernunfttriebfedern motivirt ist, sondern nur ein beschauliches Leben, ein stilles Harren auf noch mehrere himmlische Einflüsse, als Ersatz

für alle Tugendübung erzeugt wird. Nach dieser mystischen Idee hängt es also auch nicht vom Menschen, sondern blos von Gott ab, ob er ein Mitglied des Reichs Gottes werden soll, und die Menschheit entbehrt dabei des Trostes, sich durch eignen Willen des göttlichen Wohlgefallens werth und theilhaftig machen zu können.

Vergleichen wir endlich den mystischen Gottesdienst mit der Gottesverehrung nach den Grundsätzen der philosophischen Religionslehre, so stellt sich der erstere als ein auf Religionswahn gegründeter Afterdienst dar, da die letztere eine rein-moralische Gottesverehrung ist. Der Mystiker entfernt sich von dem alleinigen Prinzip des guten Lebenswandels. Er sieht sich schon für einen auserwählten Günstling des Himmels, ehe er noch an sich irgend eine Tugend verspürt, weil Gott ihn zu seinem Lichte ruft, bevor er noch den Willen bewiesen hat, darin zu wandeln. Das stille Harren auf göttliche Einflüsse und die aus schwärmerischer Gemeinschaft mit dem höchsten Wesen erzeugten Lobpreisungen desselben giebt er für den wahren Gottesdienst aus, der die Seele aufs heilsam-

ste erquicket und Gott unmittelbar wohlgefällt. Zwar nimmt er die Vermeidung des Bösen und die Befolgung der Gebote der Gerechtigkeit und Wahrheit auch als eine, obgleich nicht unmittelbare Pflicht gegen Gott an, aber es entstehen dadurch doch immer zwey heterogene Arten Gott zu verehren, indem außer dem moralischen Wandel noch ein Verfahren als eine Gott wohlgefällige Verehrung angenommen wird, das für sich keinen moralischen Werth hat und welches die Religionslehre für Religionswahn und Schwärmerey erklärt.

Der ächt moralische Gottesdienst nach der philosophischen Religionslehre schließt dagegen alles Mechanische in der Gottesverehrung, alle fromme Nichtsthuerey, alles Ringen nach göttlichen Einflüssen von sich aus und besteht einzig und allein in moralischer Gesinnung, die sich durch Handlungen lebendig erweiset. Und eine Kirche kann auch alsdann nur die wahre heißen, wenn in ihr das Prinzip des guten Lebenswandels herrscht und alle ihre Handlungen dahin abzwecken, dieses höchste Ziel der Gottesverehrung zu erreichen. Ihre Mitglieder sind Diener Gottes, welche

sich bemühen, durch gewissenhafte Erfüllung ihrer Lebenspflichten das göttliche Wohlgefallen zu erlangen. Die Glieder der mystischen Kirche sehen sich schon im Voraus als Günstlinge Gottes an, weil Gott vor ihrem Willen und ohne ihr Zuthun sein Werk in ihnen bearbeitet. Wenn der Wahn solcher Himmelsgünstlinge bis zur schwärmerischen Einbildung gefühlter besonderer Gnadenwirkungen in ihnen, ja sogar bis zur Anmaßung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umganges mit Gott steigt, so ekelt ihnen gar endlich die Tugend an und wird ein Gegenstand der Verachtung. Das innere Licht dieser Begnadigten leuchtet nicht äußerlich und diese vermeintlich Begünstigten und Auserwählten thun es dem natürlich-ehrlichen Mann, auf den man im Umgange, in Geschäften und Nöthen trauen kann, nicht zuvor, sondern stehn ihm vielmehr nach, weil sie für die Unterlassung mühvoller und mit Aufopferung verbundener Tugendübungen in ihrem innern Licht Ersatz zu haben wähnen. So urtheilt die Religionslehre selbst über die mystische Gottesverehrung und fügt das endliche Resultat hinzu, daß es nicht der rechte

Weg sey, von der Begnadigung zur Tugend (auf welchem der Mystiker geht) sondern von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten.

Aus den verschiedenen Prinzipien des Erkennens und Handelns im Mystizism und in der Religionslehre war schon abzunehmen, daß, bei consequenter Behandlung, beide Lehrgebäude auch in ihren einzelnen Lehrsätzen keine Aehnlichkeit mit einander haben könnten, welches sich nun auch durch Nebeneinanderstellung und Beleuchtung derselben bestätiget hat.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jachmann, Reinhold Bernhard

Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism

Königsberg 1800

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916229-5